Der

Ursprung des Monotheismus

Eine historische Kritik

des

Hebräischen Alterthums

insbesondere der

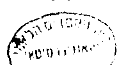
Offenbarungsgeschichte.

Von

JULIUS POPPER.

Kritik der Patriarchengeschichte.

BERLIN.
Carl Heymann's Verlag.
1870.



Inhalts-Verzeichniss.

Seite

Einleitung . . . . 1—49.

Aufgabe und Plan. Titel 1—5. Schwierigkeiten. Religionsphilosophischer Standpunkt 5—11. Umdeutung und Entleerung des Begriffs Monotheismus durch Rénan 11—15. Widerlegung durch Max Müller 16. Die Annahme eines Urmonotheismus, wie einer Uroffenbarung widerlegt 16—19. Max Müller hält Abraham für den ersten Monotheisten 19—21. Nothwendigkeit der Anwendung religionsphilosophischer Principien auf d. Gebiet des hebr. Alterth. 21. Ungeschichtlichkeit und Unwissenschaftlichkeit der herrschenden *Grundanschauung 21, nachgewiesen an Grau's und Röntsch's* Schriften über das Verhältniss des Indogermanismus zum Semitismus 21—35. Steinthal's bahnbrechende Arbeiten 35—39. Einführung des mythischen Standpunktes für die Behandlung der hebr. Urgeschichte. Goldziher 39—40. Grill, Asmus 40. Geiger's Ansicht über den Ursprung des Monoth. 41. Steinthal's Kritik seines Offenbarungsbegriffes 42—45. Bedeutung des Mythos und der mythenbildenden Thätigkeit 45. Entstehung der Gottes- und Göttervorstellungen 45—47. Bezeichnung des Standpunktes im Allgemeinen 47—49.

Erster Theil.

Historisch-kritische Analyse der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte.

Erster Abschnitt.

Seite

Die historische Kritik des hebräischen Alterthums 50—64.

Verschiedene Auslegung 50. Uebersicht der geschichtl. Auffassungen des hebr. Alterth. 51. Allegorische Deutung Philo's, Origenes 51. Deisten, Naturalisten, Spinoza, Rationalisten 52. Spe-

kulative Religionsphilosophie 52. Quellenkritik, Ewald 53. Vatke's bahnbrechende biblische Theologie 54—57. Kritik derselben 58. Bruno Bauer, Planck 60. Movers' Phönizier 61. Fr. Beck's religionsgeschichtl. Auffassung 61—63. Ewald's Gesch. d. Volkes Israel 63. Kuenen's Godsdienst van Israel 64.

Zweiter Abschnitt.

Seite

Kritik der Quellen . . . . 64—90.

Die prophet. Schriften und die histor. Bücher 65. Der Pentateuch 66. Compositionsfrage. Hypothesen 67—69. Die historische Tragweite der Pentateuchfrage 69. Die Schrift „der bibl. Bericht über die Stiftshütte", ihre Stellung zur Pentateuchfrage, Exkurs 71. Historiographische Strömungen, neue Theorie über den Wechsel der Gottesnamen, veränderte Bedeutung desselben als Kriterium 75. Verhältniss der Grundschrift zu den übrigen Quellenschriften 77. Die Graf'sche Hypothese 78. Riehm, Graf's letzte Arbeit über die sog. Grundschrift. Neue Phase der Pentateuchkritik 79. Nöldeke, Zunz „Bibelkritisches" 80. Kayser, d. vorexilische Buch der Urgeschichte 81. Die Ritualgesetzgebung der mittleren Bücher nachexilisch 81. Religionsgeschichtliche Tragweite. Kuenen's Bearbeitung der israel. Geschichte vom Standpunkt der Graf'schen Hypothese, ihre Vorzüge und Mängel 82. Duhm's „Theologie der Propheten" constatirt die Umwälzung der religionsgesch. Anschauungen auf d. Gebiete d. A. T. 86—90.

Dritter Abschnitt.

Seite

Allgemeine Bestimmung des historischen Charakters der einzelnen Epochen . . . . . . 90—134.

Naiv-gläubige Geschichtsvorstellung und kritisch-wissenschaftl. Forschung 92. Zeitliche Distanz unserer Quelle von ihrem Objekte. Optische Täuschung 93. Römische Geschichte, historische Kritik. Monotheistischer Reflexionsstandpunkt 94. Schwierigkeit, sich in den wirklichen Gang der Entwicklung zu versetzen 95. Beispiel vom deutschen Heidenthum und Christenthum. Unkritische Ansicht Max Müller's, Bunsen's, Ewald's, Dillmann's 96. Unterscheidung von Mythen- und Sagengeschichte nach George's Theorie hinfällig 97. Mythische Tradition 99. Angeblich destruktive Tendenzen der bibl. Kritik, pädagogische Bedenken, esoterisch, exoterisch 100. Der Mythus Urform der alten Ueberlieferung; es ist falsch, den Massstab der modernen Wissenschaft daran zu legen 101. Die Schöpfungsgeschichte 102. Götter, Halbgötter und Manen. Ur- und Vorgeschichte der Menschheit 103. Israels Vorgeschichte 104. H. Schultz' Unterscheidung von Offenbarungsmythen 105. Die Bnê Elohim-Gen. 6, 1—3 106. Eine Stelle falsch übersetzt 107. Historischer Charakter der Patriarchengeschichte 109. Die Urväter nicht leibliche Väter, sondern Stammhäupter nach Ewald, Bertheau, Bunsen 110. Dagegen Nöldeke, Dozy, Seinecke. Kein Volk kennt seinen Stammvater 111. Genealogische Personifikationen, Heroës Eponymi 112. Die Patriarchen

Volkstypen, dichterische Reflexe der Volkszustände nach Wislicenus, Seinecke 114. Bernstein hält sie für absichtlich nach politisch-religiösen Parteitendenzen erfunden und geschildert 115. Sie sind die Väter des isr. Glaubens nach H. Schultz, Dillmann, Diestel, M. Müller 117. Die Geschichte Josephs ist wesentlich mythisch, doch nicht ohne historischen Werth 118. Die ägyptischen Zeiten dunkel und sagenhaft 119. Mose, der Held der ägyptischen Epoche 120. Fest eingewurzelte Vorstellung über den geschichtlichen Charakter s. Person. Reservirte Haltung gegen die geschichtl. und chronol. Resultate der Aegyptologie 121. Lepsius' Ansicht über die hebr. Chronologie. Böckh über Manetho, die Hyksosfrage 125. Unklarheit der ägyptischen Mythologie. Röth 125. Vatke und Kuenen halten Mose für eine histor. Person. Steinthal's Votum 126. Aeltere unwissenschaftliche Ansichten über Mose 127. Schwerpunkt der Entscheidung 130. Ungeschichtlicher Charakter des Buches Josua 131. Die Richterzeit enthält umgedeutete Heroensagen. Chronologie nach Nöldeke, die Hälfte mythische Personen 132. Schwierigkeit der Geschichte Samuels und der 3 ersten Könige 133. Totale Umbildung unter dem Einfluss des späteren Reflexionsstandpunktes. Unmöglichkeit eines apriorischen Beweises 133.

Vierter Abschnitt.

Der Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jakob.

Seite

a. Abraham . . . . 134—261.

A. Allgemeines über die Entstehung der Sage 134—161.

Volkssage und Volksgeschichte 134. Der Mythos 136. Bernstein über die physische Entstehung eines Volkes 137. Die Vertreter des mythologischen Standpunktes 139. Nöldeke 140. Unwissenschaftliche Vertreter dieses Standpunktes 142. Wie entsteht ein Volk? 143. Steinthal's völkerphychologische Definition 144. Volksgeist. M. Müller hält die Entstehung eines Volkes mit der Bildung seiner Mythologie für abgeschlossen 145. Bedeutung der Eränier 146. Karrhä, Ursitz des semitischen Heidenthums. Deutero-Jesaias über Abraham 146. Abh-ram bedeutet den Himmelsvater, Sara die Himmelsköniginn 147. Die älteste Gottheit der Semiten 149. Bei den Indern der Nachthimmel (Varuna), bei den Babyloniern Bêl, bei den Assyrern Adar, das Feuer, bei den Phöniziern Baalsamin, Samemrumos, Hypsuranios 149. Bel-itân oder Kronos 150 wird als Archeget betrachtet, Volksstifter, Stammheros 151. Movers leitet die Uebereinstimmung der phöniz. Sage mit der hebr. aus Kakozelie (Nachahmung) oder Theokrasie (Begriffsverschmelzung) ab 151. Parallelen der Abramsage bei Phöniziern, Altpersern und Arabern 152. Alte Tradition in Damaskus und bei Philo's Sanchon. 153. Die Umwandlung alter Götter in menschliche Wesen (Brotomorphose) 155. Aus Schutzgottheiten wurden Ahnen, Urväter, Typen des Volks, Heilige 159. Die Probe der Richtigkeit liegt in der Betrachtung des Einzelnen 160.

Seite

B. Erklärung der einzelnen Personen und Sagen.

1. Erste Sagengruppe: Abraham und Lot . . 161—185.

Genealogie Abrahams 161. Therach und seine 3 Söhne 161. Therach ist gleichbedeutend mit *Azar*, *Feuer* 162. Azar und Adna in der jüd. und arab. Sage 163. Abr. *Astrolog* 163. Sara, die Hauptgottheit der altsemit. Naturreligion, *Baaltis* „*Herrin*", *Semiramis* von Askalon, die Mondgöttinn 165. Frau und Schwester Abr.'s 165. Tochter = Enkeltochter Therach's 166. Milka und *Jiska*. *Unfruchtbarkeit* Sara's 166. ὁμοπάτριοι dürfen sich heirathen 167. A.'s *Wanderungen* 169 ist der Krieg mit den oberasiat. Königen *geschichtlich?* 170. Gigantomachie, Mytholog. Erklärung 172. Bedeutung Eliesers *aus Damaskus* 173. Etymologie von Damaskus: Adar bezek, Blitzfeuer, Brghu's 174. *Aner*, Eschkol und Mamre 175. Was bedeutet Malkizedek? Geiger 176. Ismael und Hagar 177. Wer ist Lot? 178. Mythologische Ableitung 178. Phlegräische Bodenbeschaffenheit der Pentapolis 181. *Philemon und Baucis* 182. Geburtssage von Ammon und Moab. Plontos 184.

Seite

2. Mittlere Sagengruppe: Isaaks Geburt . . . 185—194.

Der Name Isaak. Wandernde Sagen. Die arische oder altpersische Heldensage und ihre Beziehung zur althebräischen 185. *Die* Tamariske von Beersaba 185. Alter Cult chthonischer Götter. *Arura*, das Acker- oder Saatfeld in seiner mythologischen Bedeutung 186. *Eiche*, *Brunnen* des Schwures. Parallele mit dem Vara Jima's oder *Dschemshids*. 190. Jima die Sommer- und Wintersonne 191. Spiegel sieht in ihm den ersten Menschen, dagegen M. Müller 192. *Grill* 192. *Nachklänge über die* Bedeutung des Eschel in der jüd. Sage, über Abimelech, *Pichol*, *Achusat* 193. Die Idee vom Weltbaum. *Ygdrasil* 193. *Philo* deutet ihn allegorisch auf Abr. Gottesanschauung 193. Beschreibung der *Länge und* Breite des bepflanzten Ackers, Vara's oder Paradieses 194.

Seite

3. Letzte Sagengruppe: Die Sage von Abr. Opfer 194—245.

Einsetzung der Beschneidung 195. Ethnologische Verbreitung *derselben* 195. Dozy über den Zweck dieses Ritus 196. Movers, Vatke, H. Schultz über seine Bedeutung 196. Ihr Ursprung in der *Naturreligion zu suchen*, ihre Umbildung im Judenthum 197. Ungeschichtliche *Auffassung* Delitzsch's 198. Warum an Abrah. geknüpft? 199. Zusammenhang *mit dem* Gebot von der Lösung der Erstgeburt. „*Bluthräutigam*" und „*Beschneidungshochzeit*" 200. Die phöniz. Sage von der Entmannung Uranos durch *Kronos* und des Letzteren Selbstbeschneidung 201. Mytholog. Bedeutung von Harpe und Lanze 202. Cheth und Chatan, Etymologie von Athene, Thanatos 203. Zwei Regentropfen Chatan und Kalla genannt 204. *Vorkommen* des Ritus in der Geschichte von Mose, Josua, David 205. *Zurückführung* auf das Mutterrecht 206. Seine Uebung in Aegypten 207. Seine sittlich-religiöse Bedeutung im Judenthum 208. Namensänderung *Abr.* 209. Delitzsch's Ausführungen, Vergleich zwischen Taufe und *Beschneidung* 211. v. Hartmann's

Deutung der Stelle Matth. 10, 11. 212. Die Sage von Abrah. Versuchung oder der Opferung Isaaks 213. Entgegenstehende Auffassungen 214. ἱερος λόγος bei Philo 214. Parallele der griech. Sage von Agamemnon und Iphigenia 215. Festhalten des dogmatischen Standpunktes 216. Ursprung und Bedeutung der Menschenopfer in der altsemit. Naturreligion 217. Auslösung der Erstgeburt 218. Mythologische Bedeutung des μονογενής, Jachid und Jechida: bei den Indern ist es religiöse Pflicht, einen Sohn zu haben 220. Kronos (Israel) tödtet nach Philo seinen eingeborenen Sohn 222. Vatke's Ausstellung gegen A.'s Prüfung 223. Verkehrtheit, von Menschenopfern bei den Hebräern (im Sinne Israels) zu sprechen, Ghillany, Daumer 224. Wie ist die Polemik der Propheten gegen Menschenopfer zu erklären? 225. Jeremias Ausspruch 227. Geiger's Ansicht von der Akeda 228. Widerlegt 229. Abr. Opfer im N. T. Unterschied zwischen freiwilliger Selbstaufopferung und der Opferung Anderer 231. Dr. Rothschild giebt der Erzählung eine typische Bedeutung 232. Die Opfersage im Lichte des Midrasch 233. Einführung Satan's in die Action, Prolog im Himmel, dramatischer Charakter des Dialogs 234—236. Das Lehrgedicht Hiob 237. War die Versuchung nur ein Traumgesicht 238. Hat sie nur einen didaktischen Zweck? 238. Hengstenberg's Auffassung 238. Ihre Widersprüche 240. F. Delitzsch' Darlegung verwickelt sich in theosoph. Dogmatismus 242. Dillmann's Bemerkungen 243. Brochüren - Scharmützel zwischen Joël und Geiger 244. Seinecke 245.

Seite

4. Ausgänge der Lebensgeschichte Abrahams . 245—260

Genealogie der Nahoriden 246. Mythologische Bedeutung der Doppelhöhle Machpela 248. Zusammenhang der Höhle mit der Kronossage, Zeus Geburt in der Idäischen Grotte, die homerische Doppelhöhle, Todtenkult in den Nekropolen 250. Ephron und die *Bnê Cheth* 251. Die Stadt Lus mit ihrem Baum und ihrer Höhle und ihr Sagenkreis 252. Die Chetiten mit den Jebusiten identificirt 253. Die Geburt Abr.'s und sein Tod mit einer Höhle in Verbindung gebracht 253. Ithaka. Odysseus. Die orphische und Neuplatonische Seelenlehre. Porphyrius de antro nympharum: die Höhle ein Bild des Kosmos 255. Warum Doppelhöhle genannt? 257. Beschreibung ihrer Lokalität bei Hebron, die Grabstätte der Väter, *neuere* Besuche 259. Die Gräber sind Kenotaphien 259. Abr. von den Alten am Eingange des Paradieses und der Hölle sitzend gedacht 259. In Abr.'s Schooss sitzen, Schlussbetrachtung 260.

Fünfter Abschnitt.

Der Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jakob.

Seite

b. Isaak . . . . 261—346

Genealogische Stellung zu Ismael 261. Drei Väter eines Volkes 263. Künstliche Gruppirung 264. Die Drei- u. Zwölfzahl 264. Lokalsagen, Patriarchen von Hebron, Beersaba und Bethel 265. Spärlichkeit der Sage von Is. 266. Uebereinstimmung mit der Abramsage 267. Passiver Charakter Is. 268. Nach Ewald ist Is. der Lachende,

Sanfte 268. Bernstein über die Sagenvariation vom Lachen 270. Pachad, der Schrecken der Wüste 272. Nöldeke über Is. 273. Goldziher erklärt ihn als lächelnden Morgen 274. Steinthal's Gegenbemerkungen 274. Rebecka, nach Tiele, die fette Erde 275. Lachen in gutem und bösem Sinne, aktiv und passiv genommen 276. Sardonisches Lachen 277 bei den Opfern des Moloch 278. Andere Ableitung 278. Die arabischen Traditionen über Zohak 279. Verbreitung der Zohaksage bei Persern, Syrern und Arabern 279. Moses von Chorene, 279. Das neupers. Epos Schah nameh Firdusi's 280. Das Zendavesta und die Veda's 280. Forschung der neueren indogerm. Philologie 281. Spiegel über Yama-Yima-Dschemschid und Zohak-Azhidaâhka 281. M. Müller's Ausführungen 282. Eugen Bürnouf Vergleichung der indischen und zendischen Götter 283. Verfrühtes Parallelisiren mit der Bibel 283. Grill, Erzväter der Menschheit, verfehlte Ableitungen 284. Seine Ausführungen über Jama-Jima 285. Die Zohakssage im Zusammenhang mit dem goldenen Zeitalter Dschemschid's, nach Windischmann 287, Jima's Fall durch Zohak in seiner mythol. Bedeutung, nach Grill 289. Die Schlange Ahi, Indra's Kampf gegen sie 290. Trita identisch mit dem erânischen Thraethona (Feridun) 291. Der Gewitterkampf, nach M. Müller 291. Umwandlung des indischen Kampfes der Götter und Dämonen um Kühe im erânischen Epos in einen Kampf frommer Helden gegen die Macht des Bösen 292. Die Namen Astyages, Dejoces, Arbaces (Harpagus) 293. Falsche etymologische Ableitung von Dohak und Zohak 293. Umdeutung des Zohak in Jizchak in der hebräischen Sage 295. Schwanken der Etymologie in der Bibel. Lachen, Spotten, Verfolgen 296. Bedeutung Doëgs, des Edomiten 297. Innere Congruenz der Isaaksage 298. Rebecka entspricht der Feridunmutter Purmaje im Schahnameh. Die Wolkenkuh und ihre Amme 299. Is. ursprünglich böse Bedeutung verdunkelt 300. Pachad Jizchak statt Elohe Jizchak 300. Is. Vorliebe für Esau 301. Rebecka, die Jakobsmutter 301. Esau, eine Schlacke Isaak's genannt 303. Der Drache der Finsterniss 303. Phallische Bedeutung des Pachad 303. Is. Erblindung als Strafe 304. Rebecka, die zeugende und säugende Kuh 305 giebt Elieser zu trinken, wie nach Kuhn Indra durch den Blitz die Wolkenkuh melkt 305, Bedeutung Labans, als Lunus, Μήν 307. Isis als Mondkuh, Bild des Mutterthums 308. Verhältniss von Sonne und Mond 309. Uebereinstimmung des Mythos von Athamas und Ino 308. Nephele, das himmlische, Ino, das irdische Weib. Etymologie der Ino von ὀν. Ino flebilis 309. Mutter des Melikertes-Palämon, wie Rebecka, die Jakobsmutter 310. Phrixos nnd Helle 310. Dualismus der schaffenden und zerstörenden Naturmacht 311. Das Zwillingspaar Esau nnd Jakob, wie Nacht- und Taggeburt 312. Gegensatz von Schwarz und Weiss 313. Die Kinder Themisto's in schwarzen, Ino's in weissen Gewändern 313. Dualismus der ges. vorderasiat. Naturreligionen 314. Esau und Jakob in Philo's Sanchon. Götter, Hypsuranios u. Usoos 315. Edom der Rothe, Esau, der Rauhe, Wintereber, Wildschwein 317. Die Amme Rebecka's, Debora 317. Personifikation der säugenden Kuh, wie Purmaje 318. Jüdische Sage 318. Die Biene, die den jungen Sonnengott mit dem träufelnden Lichthonig des Sternenheeres nährt 320 erscheint sowohl im indischen, wie im

griechischen und germanischen Gewittermythus 321. DieBiene als Repräsentantin der Gynäkokratie und des ächten Mutterthums 321. Die Wolken oder Wassernymphen, die den Weltbaum begiessen, von ihnen kommt die Amrta, der Somatrank, Nektar und Ambrosia 322. Die Hyaden, Ammen des Zeus 322. Vergleichung der mythischen Grundvorstellungen der Indogermanen und Hebräer 323. Blitzgeburt, Bienenspecht, Blitzvogel, Storch, Apes aus dem qualmenden Gewitterdrachen, Python. Simson's Honig aus dem Cadaver des Löwen 324. φρύγειν, das Brauen, Soma und Mesek, Isis, die Mondmutter, das Horuskind säugend 324. Apiskult, das goldene Kalb, gesühnt durch die rothe Kuh 324. Melissen als Nährerinnen und Pflegerinnen bei der Geburt der Seelen 325. Debora's Grab unter der Trauer- oder Klageeiche bei Beth-El 325. Trauerberuf des Weibes 326. Ino, Repräsentantin der einseitigen Muttergeburt 327. Nachklänge in der jüd. Sage. Das Jerus. Targum 328. Rebecka's Mutterwürde im Midrasch 328. Chronologische Inconvenienzen 329. Das Nahoriden-Stammhaus, ein Minyer-Geschlecht. Mondkultus 330. Erbfolge, Zelaphehad's Töchter 330. Die Wasserschöpferinnen, Bedeutung des Danaidenmythus. Sage von Akanthus 333. Orthros. Aberglaube im Talmud 334. Das Fest des Wasserschöpfens. Brautschmuck 334. Die Gestalt Bethuels 335. Laban und Rebecka, Lunus-Luna 338. Manns- und Weiberkleider, seltsamer Brauch in Carrhä 369. Laban's Doppelgänger Nabal und sein Weib Abigail 340. Confusion in der epischen Bibelerzählung 341. Bedeutung des Schleiers bei Rebecka, Nephele, Ino 341. Isaak bei Abimelech. Brunnen 342. Isaak segnet Jakob. Reminiscenz der Fleischspeisen statt der Vegetabilien. Drachenfütterung. Ziegenlämmer 344. Brotkuchen 344. Doppelmord der Brüder 345. Stammtafel Esau's 345.

Sechster Abschnitt.

Der Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jakob.

Seite

c. Jakob (Israel) . . . . 346—456.

Eigentlicher Volksname, Bnê Jisrael 346 nicht zur Zeit des Mutterrechts entstanden, wie Jehuda 347. Erwachen eines Volksbewusstseins 348 nirgends so deutlich nachweisbar, wie hier 348. Missverständnisse und Angriffe 349. Der Bann des kirchlichen Dogmatismus 351. Rationalist. Kritik 352. Ewald und die Historiker 353. Absichtliches Todtschweigen 353. Nöldeke 354. Bernstein's Deutung der Sage 355. Der Patriarch von Beth-El, ein Rival. Jerobeam'sche Tendenz 356. Jakob's Heirath 357. Schmähschriften, Pasquille in der Bibel 358. „Gottesbesieger“ wegen Jerobeam's gelähmter Hand 360. Gegenbemerkungen von Nöldeke, Dillmann und Geiger 360. Movers' unverstandene Combination 362. Umschwung der vergleich. Religionswissenschaft. Goldziher über Jakob 363. Historisirung von Naturmythen. Kampf zwischen den Mächten des Lichtes und der Finsterniss 364. Jakob im Kampfe gegen Esau 365. Raoul Rochette über den oriental. Herakles 366.

Archal, das *siegende Licht. Parallelen der hebräischen und heidnischen Mythen* 367. Der assyr. Sardanapal 368. Der lydische Herakles neben Omphale 368. Der dreiköpfige Drache und Penuel 368. Der Sonnengott als streitbarer ringender Kämpfer, nach Movers 369, nach R. Rochette 370. Erklärung der Uebereinstimmung der Sagenzüge 373. Melkart in Tyrus Palämon genannt 374. Ableitung von *Παλαίμων* 375. Kult der Ino-Leukothea und Palämon's auf dem Isthmus 376. Mater matuta 377. Bedeutung der Frauenkleider 377. Die gebärende Sonnenmutter bei den Lykiern 377. *ἱερὸς στρατός* 377. Palämon als ein *Sohn des Hephästos. Minysche* Argonautensage, Schilfgeburt, Chuschim, der Sohn Dan's 380. Danaos 381. *Der hinkende Jakob, combinirt mit Harpokrates* (Mephiboseth), dem hinkenden Haphästos (Barsilai) 382. Das *Geschlecht der Erdgeborenen.* Symbolik von Stein und Steinwälzen 383. Der Sisyphusmythos. Palämon's Orgien. Das Palaimonion nach Curtius 384, nach Philostratus Gemälde 384. Sisyphus, der Listige, wie Jakob 386. Preller's Ansicht über ihn und Forchhammer über Ino und Melikertes 386. Gebrauch, Brot in den Fluss zu werfen. Taschlich machen 387. Die Idee des siegenden Lichtgottes, Israel, als numen patrium, Volksvater 389. Die Stadien der Umwandlung des Volksbewusstseins. Steinthal über die Partikel „wie“ 389. Anschauung des Propheten Hosea 390. Brotomorphose 391. *Die Bearbeitungen der Sage nach den Ergebnissen* der Quellenkritik. Wellhausen's „Composition des Hektateuch“ und „Geschichte Israels“ 392. Jakob's Auszug und Heimkehr, der Katabasis und Anabasis des Sonnengottes entsprechend 393. Beth-El (Heliopolis) und Lus als Lokalität des Mythos 394. Zorea und Eschtaól. Sommer- und Wintersolstitium: Bedeutung der Stufenpyramide, oder der Pyra des Herakles 396. Die jüdische Hagada über Jakob's Auszug. „Die Sonne kommt!“ 398. *Israel selbst ein* Gott 399. Sein „schnelles Reisen“ im Talmud erklärt 400. Seine Theophanie nach Jerusalem verlegt 401. *Semitischer Steinkultus,* Baityle, Salbsteine 403. Bedeutung des Steines überh. 403. Ehebett 404. *Die Himmelsleiter. Idee der Paarung* oder des Siwuk 407. Lage Beitins 408. Der Name Israel am Throne Gottes 408. Mythische Bedeutung des Nussbaumes, Lus 409. Die Todtenstadt 410. Die Sage im Buche der Richter. Elichoref und Achija 410. Das Os pubis, oder Lus schel schedra und seine Bedeutung 411. Segensspruch des Brautpaares 412. Jakob wälzt den Stein ab 412, im Dienste Laban's 413. Parallelen 414. Lea und Rahel 415. Heirath zweier Schwestern 415. Bedeutung des Schafes in der Naturreligion 416. Die lydischen Heroïnen als die guten allzeugenden Mütter. *Das goldene Vliess* 417. *Teraphim* 418. *Religiöse* Bedeutung des Lammes 418. Rahel und Benoni 419. Rahel als *Ahnfrau* 419. *Laban und* Minos 420. Der ägyptische Mythos von Osiris und Nephthys. Lotuskranz 421. Grabesstille 422. Keuschheit 422. Jakob's Stab und die Wünschelruthe 423. Auseinandersetzung zwischen Laban und Jakob 425. Die Steinpyramide 425. Der Engeltanz in Machnajim, Reigentanz der Sphären 426. Die nächtliche Monomachie und ihre Bedeutung 428. Die Spannader. Richtiges Verständniss des Ursprungs des Namens Israel 429. Unsicherheit der *hist.-krit. Ausleger* 430. *Proben gläubiger Auslegung* 431. Hengstenberg, Krummacher, Delitzsch 432. Tuch's

Ansicht 432. Ewald's Ausführungen und die, seiner Schule lassen die Frage in der Schwebe 433. Die Wahrheit als Probierstein für Aechtes und Unächtes 435. Semit. Ableitung des Namens Herakles Archal „Das Licht siegt" 435. Auch der Name Palämon wird in Herakles umgewandelt. Orakelspruch 436. Der asiat. Dualismus bleibt unaufgelöst 437. Herakles Ende 438. Jakob söhnt sich mit Esau aus 438. Der Name Israel „der siegreiche Lichtgott". Drei Bedeutungen desselben: Gottesname, Patriarchenname und Volksname 438. Der Biedere, Jeschurun. Das Sefer hajaschar 439. Israel, erst Objekt der Religion, wird jetzt Subjekt derselben 439. Der Kampf des Lichtes mit der Finsterniss ist ein bleibender, in der epischen Sage verträgt sich Jakob mit Esau 439. Der Erstgeburtssegen soll auch ein verdienter sein 440. Die Boten Jakobs, Engel oder Boten? 441. Sagenhafter Charakter der Erzählung. Sauve qui peut 441. Jakob bringt die Frauen durch den Fluss, wie Jason die Hera 442. Er blieb allein übrig, gedeutet 442. Der Geist Esau's, oder der personificirte Böse 443, auch Samaël genannt, 443 die alte Schlange, der leibhaftige Satan 443. Die Dunkelheiten Hosea's im Talmud ausgeglichen 443. Abhak „Staub aufwirbeln", Kampf des Herakles mit dem Riesen Antäus 444. Abhak auch anzünden. Die verglimmenden Sterne der Nacht als kleine Lämpchen aufgefasst, bei denen Jakob zurückblieb 445. Melikertes, als Morgenstern 445. Die mythische Bedeutung des Zurückgehens Jakob's 446. Gleichnisse. Nomen et omen 446. „Jisrael Sabba" — „Alt-Israel" — wie „Alt-England" gebraucht 447. Pennël, die Sonnenwende 447. Schwierigkeit der Erklärung des Hinkens Jakob's 448. Die gläubigen und die ungläubigen Ausleger 448. Unsere Erklärung des Sagenzuges 449. Bedeutung des, an seinen Füssen schwachen Palämon 449. Der hinkende Vulkan. „Hephästos hinkt". Harpokrates 449. Herakles wird beim Ringen an der Hüfte verwundet. Phallische Bedeutung des Mythos 450. Der Tempel des Herakles Kotyleus in Sparta. Die Hüftpfanne im Heraklesmythos 450. Simson's Eselskinnbacken. Die Brunnenhöhle, oder Machtesch, der Mörser. Die Mörserkeule als Attribut des asiat. Herakles, 450. Parallele mit dem hinkenden Jakob 451. Der religiöse Brauch der Israeliten, die Spannader nicht zu essen 451. Der Hüftnervenstrang. Gid-ha-nasche. Auffassung der Versionen 451 der Rabbinen, der Mystik (Kabbalisten) als membrum generationis 451. Der Apostel Paulus. Identificirung des Dämon Esau's mit dem Bösen selbst (Satan), dem Nachasch hakadmoni, dem Samaël (dem Wesen der stofflich-linken Seite) 451. Jezer hará — Ruach hatum'ah 451. Hinken, Zaloa, von Zela, Rippe, abgeleitet 452. Mythologische Bedeutung Zela's. Der focus mali 452. Etymologie von Nachasch, Schlange. Mythische Vorstellungen. Die Zwiebel 453. Die Frucht vom „Baum der Erkenntniss. Jakob und Adam in Parallele. Der hinkende Teufel 453. Ausläufe der Sage 453. Jakob's „Vaterliebe". Joab's Probe im Midrasch 454. Jakob's Heimkehr 454. Die „Geschichte der zwölf Stämme" (Söhne Jakobs). „Ursprung der Josephsage" — Die mosaischen Zeiten" 455. — Rückblick. Schluss 456.

Motto:

„Jesaias cap. 43, v. 9."

Einleitung.

Es ist mir von jeher als eine der grössten und würdigsten Aufgaben menschlichen Nachdenkens erschienen, dem Ursprung und der frühesten Entwicklung unseres Gottesglaubens, dieser wunderbarsten und bedeutungsvollsten Erscheinung in der Geschichte unseres menschlichen Geschlechtes, nach zu gehen, nicht um nachzuglauben, was Jahrhunderte, seitdem er entstanden, gläubig nachgebetet und überliefert haben, sondern um uns denselben mit allen zu Gebote stehenden Mitteln der Wissenschaft geschichtlich fassbar zu machen. Es ist eine würdige Aufgabe; denn Alles, was die Menschheit Grosses und Herrliches geleistet, verdankt sie diesem Glauben. Alles, was sie Werthvolles und Unverlierbares besitzt, lässt sich auf ihn als seine ursprüngliche Quelle zurückführen. Wie sollten wir nicht glauben, dass auch jeder Fortschritt, den die Menschheit im Grossen und Ganzen machen wird, von der Klärung dieses Gottesglaubens und einer richtigeren Erfassung seines wahren Ursprungs ausgehen muss!

Wenn es etwas Grosses ist, die geheimnissvollen Anfänge einer lebenden Religion geschichtlich aufzuhellen, so hat das neunzehnte Jahrhundert ein Grosses geleistet. Es ist der Wissenschaft gelungen, den mystischen Schleier, der über die Entstehung des Christenthums ausgebreitet war, zu

lüften und ein rein geschichtliches Bild seiner Entwickelung an seine Stelle zu setzen, insbesondere eine ächtgeschichtliche Anschauung von dem Leben und Lebenswerk seines Stifters zu gewinnen.

Aber die religiöse Weltanschauung der heutigen civilisirten Menschheit beruht nicht blos auf dem Glauben, den die Dogmatik des Neuen Testaments umfasst. Sie wurzelt, wie das Christenthum selber, in den Anschauungen eines noch höheren Alterthums, in dem Boden desjenigen Volkes, aus dem der Glaube an den Einzigen Gott, der Monotheismus, die gemeinsame Grundlage der drei auseinander hervorgegangenen Geistesreligionen, entsprungen ist. Aus dem Mutterboden des Judenthums aber ging nicht blos der Monotheismus hervor, sondern zugleich mit ihm die Vorstellung über die Entstehung und den Ursprung desselben, wie sie in den Schriften des Alten Testaments niedergelegt, wir meinen den Glauben an die göttliche Offenbarung desselben, die Offenbarungsgeschichte.

Wie natürlich und selbstverständlich sich auch diese Vorstellung in dem Volke, in dem der Glaube an den Einen lebendigen Gott sich entwickelte, gestaltete, sie musste im Laufe von Jahrhunderten, in denen sich der Gegensatz der antiken und modernen Anschauung durch den gewaltigen Umschwung der Geister vollzog, in ihr vollständiges Gegentheil umschlagen. Die Offenbarung des göttlichen Mysteriums ward selbst zu einem Geheimniss, in das sich der selbstbewusste Menschengeist nicht mehr hineinfinden kann.

So erscheint denn für eine tiefere psychologische Auffassung der Religion und den Nachweis einer stetigen historischen Entwickelung, wie sie das Postulat der Neuzeit geworden, fast ein noch dichterer und undurchdringlicherer Schleier über den Ursprung dieses Monotheismus gebreitet, als über jene zweite Offenbarung, wie sie die Entstehung des Christenthums bildet. Ja in noch tieferes Dunkel scheint der Boden gehüllt, aus dem der Glaube an den Einen Gott

entsprungen, je weiter er uns durch den Abstand des noch höheren Alterthums auch zeitlich entrückt liegt.

Wenn nun auch selbst auf wissenschaftlichem Gebiete die Mehrzahl der Forscher noch in den Anschauungen der Vorzeit über dieses Alterthum befangen ist, so hat sich doch die neuere wissenschaftliche Theologie, durch die gewaltigen Fortschritte der Philosophie und Philologie angeregt, längst zu einer gründlicheren und geschichtlicheren Auffassung auch der hebräichen Volks- und Religionsentwickelung erhoben. Wohl ist Alles vorbereitet und angebahnt; Vieles und Grosses bereits geleistet und vollbracht, und doch fehlt, selbst nach dem Geständniss der competentesten Forscher, die Hand, die uns den eigentlichen Aufschluss über das Räthsel dieser *Geschichte zu bringen bestimmt ist.*

Ihre fruchtbarsten Anregungen hat die Wissenschaft jedenfalls nächst den von der Philosophie überhaupt ausgehenden von Seiten der modernen Philologie empfangen. Wir meinen die glänzenden Resultate, die die neuere Sprachwissenschaft und in ihrem Gefolge die vergleichende Mythologie errungen. Aus ihnen entwickelten sich die Studien über Völkerpsychologie und die ersten Grundzüge einer allgemeinen vergleichenden Religionswissenschaft, die wenigstens von viel gesunderen und richtigeren Gesichtspunkten aus das früheste Geistesleben der Völker beurtheilt, als es meist den theologischen, dogmatisch einseitigen Behandlungen möglich war. Wie gesichert aber auch im Allgemeinen die bereits gewonnenen Resultate dieser neuen Richtung sein mögen, auf die Beurtheilung und Erforschung der von jeher isolirten sog. „heiligen Geschichte“ scheint ihr Einfluss nur erst *in sehr vereinzelten Ausnahmen durchgedrungen.*

Das zeigt sich vor Allem darin, dass bei aller Sicherheit und Consistenz der bereits gewonnenen historisch-kritischen Ergebnisse, bei allem Reichthum und aller Evidenz der geschichtlichen Vorarbeiten im Grossen und Ganzen, doch das eigentliche Verständniss jenes Alterthums im Einzelnen

noch seiner Lösung entgegensieht, dass also dasselbe Problem, das wir als eins der grössten und würdigsten bezeichnet, zur Zeit noch auch als eins der schwierigsten und verwickeltsten, mit *einem* Wort der ungelöstesten bezeichnet werden darf.

So mag es sich denn rechtfertigen, wenn wir in Nachstehendem den Versuch gemacht, der schwierigen Aufgabe näher zu treten.

Wir haben der Schrift deshalb den Titel gegeben: Der Ursprung des Monotheismus, weil wir damit am richtigsten den Gesichtspunkt zu bezeichnen glaubten, unter dem wir unsere seit einer langen Reihe von Jahren unternommenen historisch-kritischen Untersuchungen über die älteste Volks- und Religionsgeschichte Israels zusammenfassen konnten.

Aber wir wollten sofort dem etwaigen Missverständniss vorbeugen, als ob wir unter Monotheismus, wie dies von neueren Gelehrten geschehen, etwas Anderes, sei es Höheres oder Niederes, verständen, als jenen Glauben an den Einen lebendigen Gott, wie er thatsächlich und geschichtlich zuerst und allein unter dem alten Volk der Hebräer zu Tage getreten, also dass wir dabei weder an jene Vorstellung von einem sog. Urmonotheismus, noch auch an die, eines niederen, seines wahren Inhalts entleerten, oder eines sogen. latenten Monotheismus, die diesen Namen eigentlich überhaupt nicht verdienen, gedacht haben. Wir fügten deshalb den erklärenden Zusatz bei: oder „Wie ist der Glaube an den Einzigen Gott im Volke Israel in Wirklichkeit entstanden?

Ein Hauptmangel aber aller bisherigen Versuche, die geschichtliche Religionsentwicklung des A. T.'s vom wahren historisch-kritischen Standpunkte aus darzustellen, war der, dass man nicht zuvor den Boden der äusseren geschichtlichen Thatsachen und Personen kritisch prüfte, ob sie überhaupt geschichtlich oder nicht, ehe man an eine Beurtheilung der inneren religiösen Entwickelung des Volkes herantrat,

wodurch bis auf den heutigen Tag die gröbsten Verstösse gegen die einfachsten Regeln der historischen Kritik selbst bei anerkannt geistvollen Forschern verschuldet worden sind.

Wir haben gerade diese Seite unserer Untersuchung, die nicht den leichtesten Theil derselben bildet, auch auf dem Titel durch die Bezeichnung hervorgehoben: „Eine historische Kritik des hebräischen Alterthums". Aber es sollte diese Prüfung der Geschichtlichkeit der äusseren Thatsachen und Personen doch nur die nothwendige Vorbedingung für den eigentlichen Zweck der Untersuchung bilden, die nicht die historisch-kritische Feststellung der äusseren, nationalen und politischen Geschichte, sondern das religionsgeschichtliche Hervortreten des monotheistischen Gedankens als ihren Mittelpunkt und Hauptgegenstand im Auge behalten musste, daher die näher bestimmende Einschränkung: „insbesondere der Offenbarungsgeschichte".

Indem wir nun in diese, ihrem allgemeinen Plane nach näher bezeichnete Untersuchung eintreten, sind wir uns der grossen und ganz besonderen Schwierigkeiten, die der Durchführung derselben entgegenstehen, wohl bewusst. Steht ihr doch überhaupt das religiöse Bedenken entgegen, dass alles menschliche Forschen nach dem zeitlichen Ursprung eines Unerforschlichen und Ewigen an sich schon ein Herabziehen des Göttlichen in die Sphäre des Endlichen und somit eine Profanation involvire, die nur mit der Leugnung und Entweihung der beiden heiligsten und unantastbarsten Begriffe, Gott und Offenbarung, endigen könne.

Wir gestehen, dass wir uns nach Befragung unseres religiösen Gewissens durch solche vielleicht wohlgemeinte, aber sicher nicht stichhaltige Bedenken von der Unternehmung einer Untersuchung am wenigsten haben abhalten lassen, die vielmehr selbst aus dem edelsten und berechtigtsten religiösen Antriebe hervorgegangen. Beruht ja jenes Bedenken deutlich auf einem Missverständniss, auf der Verwechselung

unseres religiösen Glaubens mit seinem Gegenstande, mit Gott selber. Wir betrachten den Monotheismus lediglich als jene wichtigste geschichtliche Erscheinung, wie sie in der Menschheit hervorgetreten und hervortreten musste; denn auch wir unterschreiben jene feine Bemerkung eines neueren geistvollen Psychologen: „Nicht weil der Mensch Mensch ist, erkennt er Gott; sondern weil er Gott erkennt, ist er Mensch." Auch wir halten die Religion für die höchste Lebensregung, für die edelste und zarteste Blüthe des menschlichen Geistes. Aber das darf den Forscher nicht abhalten, ihre Entstehung, ihr Leben, ihre Entwickelung zu beobachten. Wir betrachten auch den Monotheismus lediglich als eine geschichtliche Erscheinung, ohne von vornherein ein Urtheil über seine absolute Wahrheit auszusprechen, sondern in der Absicht, kritisch zu unterscheiden, was Göttlich-Ewiges daran, was Zeitlich-Vergängliches, was namentlich an der traditionell recipirten Offenbarungslegende Objectiv-Richtiges, und was daran für Subjectiv-Menschliches zu halten sei.

Den Ursprung des Monotheismus untersuchen, heisst deshalb nicht den Ursprung Gottes, des Ewigen selber, ergründen wollen; wir wissen, dass es für absolut Geistiges keinen Anfang in der Zeit giebt. Wir suchen uns nur begreiflich zu machen, wie die Erkenntniss und der Glaube an dieses unser wahres göttliches Wesen, das wir als das Ursubject, das allumfassende Ich dem Universum und uns selbst gegenüber denken, in der Menschheit entstanden, ob durch ein einmaliges, geheimnissvolles Eingreifen eines übernatürlichen Wesens, oder auf dem natürlichen Wege des allmählichen und langsamen Eindringens des lichten Sonnenstrahls der Wahrheit in das menschliche, ihn erfassende Gemüth?

Auf letztere, die menschliche Fassungskraft nicht übersteigende Betrachtungsweise drängt in unserer Neuzeit Alles mit unwiderstehlicher, unaufhaltsamer Gewalt hin. Sie kann

uns unseren *Gottesglauben in seiner Wahrheit und Lebendigkeit* erst wiedergeben, statt dass sie ihn nach der Meinung orthodoxer Finsterlinge zerstört.

Aber noch sind derer, die an den alten und veralteten Anschauungen zähe festhalten, selbst unter den Wissenschaftsmännern mehr, als die, die den Geist der Neuzeit und der neuen Wissenschaft zu würdigen verstehen.

Ist doch der Gottesglaube nicht das geblieben, was er vor Jahrtausenden bei seinem ersten Entstehen, was er in den Tagen der Kindheit *gewesen*, wie er *sich in der Sturm-* und Drangperiode des Jünglingsalters, in dem Stadium des gereiften Mannes-, und endlich des überlebten Greisenalters gestaltet, da er zum morschen, gebrechlichen Sichdahinschleppen herabgesunken ist. Giebt es einen Gedanken, der den Einflüssen aller Zeiten, der fortschreitenden, wie der rückwärts treibenden Geistesbewegungen offener und unmittelbarer *ausgesetzt* gewesen? Giebt es eine Idee, die mit allen Fragen und Gebieten der Wissenschaft und des Lebens in innigerem Connex steht, *als den Gottesglauben?* Giebt es etwas, das mit allen grossen Arbeitsfeldern der Wissenschaft, mit der Philosophie, der Theologie, der Geschichts-, ja selbst den Naturwissenschaften engere Berührungspunkte unterhält, in lebendigerer Wechselwirkung steht, als der innerste Kern aller Religion, der Glaube an den wahren, lebendigen Gott?

Gerade aber die Begriffe, Gott und Offenbarung, sind es, über die die Neuzeit, ohne ihre Wahrheit leugnen zu müssen, zu einer total veränderten Auffassung gediehen ist. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, in die brennenden Streitfragen der Philosophie und Theologie der Gegenwart hier näher einzugehen. Wir können nur im Allgemeinen unseren Standpunkt bezeichnen, von welchen Grundsätzen und Prinzipien wir bei Anstellung der nachstehenden Untersuchung ausgegangen. Wir können ihn als den, eines religionsphilosophischen Theismus bezeichnen, wie er

von einer Reihe der hervorragendsten Vertreter der modernen wissenschaftlichen Theologie repräsentirt wird. Wir rechnen dahin die einschlägigen, bekannten Arbeiten von A. E. Biedermann, H. Lang, Karl Schwarz, Otto Pfleiderer, Ed. Zeller u. A. Wir finden diese Auffassung vom Wesen der Religion, dem Gottes- und Offenbarungsbegriff besonders klar und anschaulich, wie gründlich dargestellt in einigen Aufsätzen, auf die wir hier statt alles Weiteren verweisen wollen. Wir nennen Heinr. Holtzmann's Aufsatz: „die theologische, insonderheit religionsphilosophische Forschung der Gegenwart" zu Anfang des „Jahrbuches für protestant. Theologie. Jahrg. I. 1. Heft. Leipzig, 1875" und desselben Abhandlung „Die Entwickelung des Religionsbegriffes in der Schule Hegel's" in Hilgenfeld's Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie. 21. Jahrg. 2. u. 3. Heft. Leipzig 1878.

Wir skizziren diese Grundsätze für unseren Zweck in aller Kürze in Folgendem. Erst aus einer richtigeren psychologischen Entwickelung des Religionsbegriffes ergiebt sich uns der rechte Gottesbegriff. Religion wird als ein reales, lebendiges Wechselverhältniss zwischen dem Menschen und Gott erfasst. In der Erhebung des endlichen Menschengeistes zur Sphäre des unendlichen, absoluten Gottesgeistes, erhebt sich der Mensch über sich selbst hinaus in den Bereich der idealen Welt, und offenbart sich zugleich der absolute Gottesgeist, um den Menschen Theil nehmen zu lassen an göttlicher Herrlichkeit und Seligkeit. Wenn wir das fromme Verhalten des Menschen zu Gott Religion nennen, so erscheint das entsprechende Verhalten Gottes zum Menschen seinerseits als Offenbarung. Da die Anlage zur Religion in der menschlichen Natur begründet ist, so kann auch schon auf der untersten Stufe, in ihren ersten Anfängen, in gewissem Sinne von einer Offenbarung Gottes die Rede sein. Das liegt der Annahme eines ursprünglichen oder Urmonotheismus zu Grunde, der mit der Erschaffung des Menschen gegeben war und nur erst durch seinen Verfall in Sünde verloren

ging, so dass sich aus ihm erst der nachmalige Polytheismus, die Vielgötterei, ergab. Eine dem Menschen von Hause aus angeborene Erkenntniss des Einen wahren Gottes in der Vollbedeutung seines Inhalts ist eine ebensolche Absurdität, als wollte man den Menschen mit einer vollkommen ausgebildeten Sprache auf die Welt kommen lassen. Er muss Beides erst lernen, sich erringen. Angeborene Ideen von Hause aus muss die wissenschaftliche Psychologie durchaus verwerfen.

War nun auch ein Gottestrieb auch im ersten Menschen schon vorhanden, so entsteht im Weiteren die Frage: ist die Verwirklichung der religiösen Anlage der Menschheit der Spontaneitat, dem selbstthätigen Antriebe des menschlichen Geistes überlassen, oder sind besondere Akte göttlichen Eingreifens, übernatürlicher Offenbarung des göttlichen Wesens anzunehmen, auf die die sich selbst überlassene Vernunft, der einfache Menscheugeist, nie gekommen wäre?

In letzterem Sinne fasst bekanntlich die recipirte kirchliche Lehre durchweg den Begriff der Offenbarung; immer schroffer und schärfer lehnte das Dogma die Annahme der Erkennbarkeit Gottes durch einfachen Vernunftgebrauch ab, so dass aus dem ursprünglich so naiven göttlichen Offenbarungsglauben ein starrer Wunder- und Autoritätsglaube sich entwickelte, wie ihn die Theologie der Orthodoxie, die den strengen Standpunkt des Supranaturalismus inne hält, bis heute auf's Hartnäckigste vertheidigt.

Er ist psychologisch und nach den Regeln der gesunden Vernunft nicht haltbar. Denn für den Geist ist nur, was auch irgendwie durch den Geist ist. Es konnte dem menschlichen Geist zu keiner Zeit auf rein äusserliche Weise so wenig, wie innerlich etwas mitgetheilt und offenbart werden, ohne eine Mitthätigkeit, wenn auch nur eine Receptivität, ein williges Empfangen und Aufnehmen des Mitgetheilten Seitens des menschlichen Wesens.

Aber er widerspricht auch allem Begriff von geschicht-

lichem Werden. Warum musste dieses göttliche Eingreifen erst nach Verlauf so vieler Jahrhunderte und Geschlechter eintreten? Warum trat es nicht sofort beim Beginne derselben ein?

Wie ist überhaupt ein Wachsthum oder ein Verfall religiöser Erkenntniss denkbar, wenn ihre Wahrheit als eine fertig abgeschlossene, unveränderliche in's Leben trat?

So bildete sich denn nach den mannigfachen Abstufungen des englischen Deismus, des französischen Naturalismus, der starren supranaturalistischen Betrachtung gegenüber besonders in Deutschland ein ebenso einseitiger Rationalismus aus, der in Gemeinplätzen gipfelte, wie etwa die: Gott lässt sich nicht zum Menschen herab, sondern der Mensch steigt zu Gott empor, oder den ebenso oft gehörten: „Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde“ bedeute in Wahrheit vielmehr: der Mensch schaffe sich seinen Gott nach seinem eigenen Bilde.“

Zu einer höheren Stufe der Entwickelung wurde indess diese Richtung emporgehoben durch die neuere kritische und speculative Philosophie. Kant war es, der hier eine neue Grundlage für die Erkenntnisstheorie legte, wie denn F i c h t e, in seine Fusstapfen tretend, sofort die Anwendung auf das religiöse Gebiet machte und seinen „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“, Königsberg, II. Aufl. 1793, so sehr im Geiste Kants schrieb, dass die anonym erschienene erste Auflage allgemein für eine Arbeit Kant's gehalten wurde.

Wie sich nun aber auch innerhalb der speculativen Philosophie der Religions-, Gottes- und Offenbarungsbegriff durch S c h l e i e r m a c h e r, H e g e l, S t r a u s s und F e u e r b a c h einerseits, und weiter in der neuesten Gestaltung bei den Vertretern einer vermittelnden t h e i s t i s c h e n Richtung entwickelt, vertieft und geschichtlich geklärt hat, das hier im Einzelnen nachzuweisen, würde uns zu weit führen. Wir verweisen ausser der obengedachten Abhandlung von H o l t z m a n n

auf die lichtvolle Darstellung des Hierhergehörigen in Otto Pfleiderer's „das Wesen der Religion" Leipz. 1869, I. Bd., insbes. den Abschnitt über die göttliche Offenbarung p. 356—392" oder auf Spezialschriften, wie die von Alfr Ed. Krauss „die Lehre von der Offenbarung" Gotha 1868 und J. H. A. Ebrard's Apologetik. I. Th. Gütersloh 1874, wenn wir auch deren Tendenz nicht theilen.

Soviel erhellt für unsere Untersuchung aus allen diesen Erörterungen, dass unter Offenbarung nicht an eine einmalige, oder doch zeitlich abgeschlossene Mittheilung bestimmter, fertiger Lehrsätze, Vorschriften und Vorstellungen zu denken ist, sondern an eine neue mächtige Anregung des religiösen Gefühls, die auf göttlicher Einwirkung beruht und durch die von jeher jeder grosse Fortschritt des religiösen Lebens bewirkt worden. Die Offenbarungsgeschichte, in diesem allgemeineren Sinne, erstreckt sich demnach durch die gesammte Menschheit oder doch insonderheit durch die dazu besonders befähigten und berufenen Organe, seien es ganze Völker, oder einzelne Geistesheroen, die die Urheber und Stifter neuer religiöser Bewegungen und Gemeinschaften wurden.

Treten wir hiernach der Bedeutung des Monotheismus, dessen geschichtlichen Ursprung wir hier nachzuweisen unternommen, näher, so muss uns vor Allem auffallen, in wie verschiedenem Sinne wir das Wort in neuester Zeit gebrauchen sehen. Versteht man darunter meistens den höchsten Inbegriff religiöser Erkenntniss, den Glauben an den Einen lebendigen und allmächtigen, heiligen Gott, wie er durch die Geistesentwickelung der gesammten Menschheit zum Ausdruck gelangt und die Summe aller Fortschritte der menschlichen Cultur in sich fasst, so hat man auf der anderen Seite die Anfänge dieses Eingottglaubens, gegenüber der unendlichen Fülle der Ideen, dem Reichthum und der Vertiefung des späteren Geisteslebens, zu einer der niedrigsten Stufen religiöser Entwickelung herabgedrückt, bald auch wohl

dem geschichtlichen, wie er in Israel zur Erscheinung kam und oft wieder in Polytheismus zurücksank, einen vorgeschichtlichen Urmonotheismus gegenübergestellt, der besonders zur Zeit der Crenzer'schen Symbolik und Schelling'schen „Philosophie der Mythologie“ zu allerlei theoretischen Träumereien den erwünschten Anlass bot. Wir verzichten darauf, gegen dergleichen Phantome in unserer Zeit noch zu kämpfen.

Beachtenswerther erscheint es dagegen, wenn ein philologisch gelehrter Orientalist, wie Ernst Rénan von einem semitischen Monotheismus spricht, den er gleichsam als den Instinkt dieser Völkerrace betrachten zu dürfen glaubt und selbst den der Juden nicht als das Resultat eines höheren, sondern eines niedrigeren Grades geistiger Bildung und Religionsbedürfnisses auffasst. Ja, Rénan nennt bekanntlich in seinem bedeutenden Werke: „Histoire générale et Système Comparé des Langues Sémitiques“ (4. Aufl. Paris 1863) den Monotheismus das Minimum von religiösem Gefühl das nöthig ist, um zum Begriffe von der Einheit Gottes zu gelangen und selbst dies Minimum spricht er den Semiten ab und reducirt es zuletzt auf einen blossen religiösen Instinkt, der dem analog sei, durch den sich jede Nation ihre eigene Sprache gebildet. Was hätten wir von dem Ursprung des Monotheismus zu sagen, wenn er nichts weiter als diesen leisesten Anflug von Gottesglauben bedeutete? Was müssen erst diejenigen sagen, die den cardinalen Begriff des Monotheismus, nicht als Minimum, sondern als Maximum aller religiösen Erkenntniss fassen, wie die strenggläubigen Vertreter des Supranaturalismus, oder selbst die philosophischen Vertheidiger eines streng religiösen Theismus?

Gegen eine so unberechtigte Umdeutung und Entleerung des Begriffes Monotheismus traten indess genug Gelehrte in die Schranken, um den herkömmlichen Sinn des Wortes zu vindiciren, oder doch die Abarten des Begriffes festzustellen.

Wir nennen vor allen einen Koryphäen auf dem Gebiete der vergleichenden Sprachforschung und Mythologie, den berühmten und geistvollen Max Müller, der im I. Band seiner „Essays“ (Leipz. 1869) p. 297. XV. in einem Aufsatz „der semitische Monotheismus“ diese Ansicht Rénan's einer Kritik unterwirft.

Wir hören hier zum ersten Mal den beredten Vertreter einer indogermanischen Philologie über die wichtigsten Fragen des biblischen Alterthums, also der Theologie und der morgenländischen, speziell semitischen Sprache, Literatur und Geschichtswissenschaft ein beachtenswerthes Votum abgeben. Seitdem man nach dem ersten Bekanntwerden der alten heiligen Schriften der Inder und Perser im Sanskrit den Urtypus eines vom Semitischen gänzlich verschiedenen Sprachstammes kennen gelernt und damit eine neue Aera des vergleichenden Sprachstudiums und weiterhin auch des Verständnisses der Geistesentwickelung der indogermanischen Völkergruppe begonnen, hat sich der Gesichtskreis der gesammten Völkerkunde, gemäss der Verwandtschaft und Eigenthümlichkeit in Sprache, Sitte, Literatur und Religion auf wunderbar rasche Weise erweitert.

Man fing an, die Elemente unserer gesammten menschlichen Bildung sowohl im indogermanischen, wie im semitischen Alterthum aufzusuchen und miteinander zu vergleichen. Es ist bekannt, welche fruchtbare und belebende Anregung hierdurch überhaupt die richtige Würdigung und Beurtheilung der Geistesentwickelung der Menschheit gewonnen und welch' glänzende und erstaunliche Früchte die so erneuerte und bereicherte philologische Geschichts- und Alterthumskunde bereits zur Reife gebracht.

Ein erfreuliches Beispiel dieser fortschreitenden Wissenschaft bieten die Schriften des gedachten Vertreters dieser sprachgeschichtlichen Studien, Max Müller's selber, der nach Analogie seiner „Vorlesungen über Sprachwissenschaft“

eben solche auch über allgemeine vergleichende Religionswissenschaft gehalten und dieselben in einer eigenen Schrift als „Einleitung in die vergleichende Religionsschaft." 2 Bde., Strassburg 1874 publicirt hat. Er sucht darin die ersten Grundlinien dieser noch ganz neuen Wissenschaft zu ziehen.

„Einige, sagt er in seiner ersten Verlesung, halten die Religion für viel zu heilig, als dass sie ein Gegenstand rein *wissenschaftlicher Behandlung* werden *könnte*; *Andere* werfen sie in dieselbe Kategorie mit Alchemie und Astrologie und betrachten dieses Gemisch von Irrthum und Thorheit als der Aufmerksamkeit eines wissenschaftlich gebildeten Mannes für durchaus unwürdig.

Religion ist etwas Ehrwürdiges, aber wahre Ehrfurcht besteht nicht darin, dass man einen Gegenstand, weil er uns werth und theuer ist, von jeder freien und ehrlichen Discussion fern zu halten sucht. Im Gegentheil wahre Ehrfurcht bewährt sich am besten, indem man beweist, dass man wirkliches Zutrauen zu dem besitzt, was uns heilig und theuer, dass man es furchtlos jeder Prüfung unterwirft, die allerdings mit gebührender Rücksicht, aber vor Allem mit unerschütterlicher und unverbrüchlicher Loyalität im Geiste der Wahrheit geführt werden muss. Was nützt vergleichendes Studium der Religion? — so sprach man auch beim Beginn der vergleichenden Sprachwissenschaft.

Als wir bei diesem den paradoxen Spruch Göthe's zu unserem Motto nahmen: „Wer eine kennt, kennt keine", war man zu Anfang etwas stutzig; man fand aber bald die Wahrheit, die unter dem Paradoxon verborgen lag.

Die von den Alten gegebene Etymologie des Wortes *ἄνθρωπος*, Mensch, wonach dieselbe ursprünglich *ὁ ἄνω ἀθρῶν* „der nach Oben schauende" bedeutet haben soll, sagt: das, was den Menschen zum Menschen macht, ist sein Blick nach Oben, seine Sehnsucht nach dem Unnennbaren, Unendlichen, nach einem Etwas, was weder Sinn noch Verstand ihm bieten kann."

So hatte derselbe schon in der Vorrede zu seinen „Essays“ (Leipzig 1869, 2 Bde.), in Bezug hierauf so treffend bemerkt: Für mich, ich muss es gestehen, giebt es keine anziehendere Beschäftigung, als dem Ursprung und den ersten Keimen der menschlichen Gedanken nachzuspüren; nicht etwa in blosser Theorie etc., sondern rein geschichtlich, und wie ein indianischer Spurjäger, der jeden Fusstapfen, jedes Lager, jeden geknickten Grashalm beobachtet, der ihm Kunde geben kann von den Wanderungen der Menschen in ihrem frühesten Suchen und Trachten nach Licht und Wahrheit.

„In den Sprachen der Menschheit, in denen alles Neue alt und alles Alte neu ist, hat sich ein unerschöpflicher Schacht für solche Untersuchungen geöffnet. Die Sprache trägt noch immer das Siegel der frühesten Gedanken der Menschen, oft zwar verwischt und bedeckt von neuen Gedanken, *aber dennoch an vielen Stellen noch erkennbar in* seinen schärfsten, ursprünglichsten Umrissen etc.“

„Noch wunderbarer als die Stetigkeit im Wachsthum der Sprache, ist die Stetigkeit im Wachsthum der Religion. Auch von der Religion gilt, was von der Sprache gesagt ist, dass alles Neue in ihr alt, und alles Alte neu ist, so dass es seit dem Anfang der Geschichte nie eine durchaus neue Religion gegeben hat. Wie schwach muss der Glaube derer sein, welche sich fürchten, ihre eigene Religion demselben kritischen Prozess zu unterwerfen, dem der Historiker jede andere Religion unterwirft!“

Wir können den trefflichen Ausführungen des gelehrten Forschers hier nicht weiter folgen, wenden uns vielmehr zu dem zurück, was er in gedachten „Essays“ I. Bd. p. 297 in der Studie XV „der semitische Monotheismus“ zur Widerlegung der Rénan'schen Ansicht vorbringt. Er sagt: Es giebt eigentlich mehrere, ganz verschiedene Arten von Monotheismus, und es ist daher nothwendig, ihre Bedeutung und ihren Ursprung genau zu untersuchen. Es giebt eine Art

Monotheismus, den man besser als *Theismus* oder Henotheismus bezeichnen würde und der jedem Menschen angeboren ist. Was den Menschen von allen anderen Geschöpfen unterscheidet und ihn nicht nur über das Thier *erhebt, sondern ihn einer bloss natürlichen* Existenz gänzlich entrückt, ist das Gefühl seiner Kindschaft, das dem *Menschen angeboren und von der menschlichen* Natur nicht zu trennen ist etc. Dieses ursprüngliche Schauen Gottes *und das Gefühl der Abhängigkeit* von einer höheren Macht, sagt er weiter pag. 306, kann nur des Resultat einer ursprünglichen Offenbarung im wirklichsten Sinne jenes Wortes sein. Der Mensch, der sein Dasein Gott verdankt und dessen ganzes Sein auf Gott beruht, hat das Gefühl von Gott, als der einzigen Quelle seines Daseins, und des Daseins aller anderen Geschöpfe. Diese ursprüngliche Erkenntniss ist aber weder monotheistisch, noch polytheistisch, sondern kann beides werden, je nach dem Ausdruck, den der Mensch derselben durch die Sprache giebt. Diejenigen, die im Polytheismus die natürlichste Entwickelung des religiösen Gefühls sehen, vergessen, dass ein mehr oder minder bewusster Theismus jedem Polytheismus vorangehen muss. In keiner Sprache giebt es einen Plural vor einem Singular, und nie hätte der menschliche Geist den Begriff von Göttern erfasst, *wenn er nicht vorher den Begriff von* Gott erfasst hätte.“ Wir wollen diese Auffassung Müller's *nicht urgiren. Die Vorstellung von einer dem Menschen* angeborenen Idee der Gottheit ist eben so nichtig, wie jeder *andere angeborene* Ideeninhalt. Am wenigsten passt dafür der Ausdruck einer ursprünglichen Offenbarung. „Erst auf der Jacobsleiter, die von der Erde zum Himmel reicht, sagt Dieffenbach in seiner Völkerkunde (Frankfurt a. M. 1864 p. 258), steigen wir von dem Boden der sinnlichen Anschauung und Erfahrung allmählich bis zur höchsten übersinnlichen, metaphysischen (vulgo übernatürlichen) Erkenntniss hinauf.“ Lazarus drückt sich hierüber („Einige synthetische

Gedanken zur Völkerpsychologie“ in der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissensch. III, 19) folgendermassen aus: „Es giebt keine angeborenen Ideen. Die Theorie, welche dieselben annahm, ist eben so ungeschichtlich, als unpsychologisch. Um die thatsächliche Erscheinung mangelhafter Entwickelung früherer Zeiten und niedriger Völker zu erklären, muss man zu der Annahme schreiten, dass diese angeborenen Ideen so unentwickelt, so schlafend u. dgl. da sind, dass sie für die Entwickelung ebenso viel bedeuten, als ob sie nicht da wären, und wo sie entwickelt erscheinen, muss die psychologische Analyse sich wieder nach einer Fähigkeit umsehen, die angeborenen Ideen anzuwenden, die Erscheinungen auf die Idee zu vertheilen u.s.w. — Potentia, (sagt Schwartz „Naturanschauungen“ I. Vorrede X), der Anlage nach, ist zwar die Möglichkeit der religiösen Entwickelung mit menschlichem Empfinden, insofern einzelne, edlere Gefühle unter unmittelbaren Eindrücken in demselben hervorbrechen, mit der menschlichen Natur von Anfang an verbunden, essentia (in Wirklichkeit) aber tritt uns in der Culturgeschichte der Menschheit eine vollständige tabula rasa entgegen.“

„Wollte man von einer Uroffenbarung reden“, sagt H. Pfannenschmid in den Ausführungen und Anmerkungen seiner auf Grund der neueren Principien der vergleichenden Religionswissenschaft mit äusserster Gründlichkeit geführten Untersuchung über „Germanische Erntefeste im heidnischen und christlichen Cultus“ (Hannover 1878), „der zufolge dem Urmenschen eine gewisse Summe höchster religiöser Wahrheiten von Haus aus mitgetheilt worden wäre, so müsste dabei nothwendig vorausgesetzt werden, dass die Sprache in einer jener Uroffenbarung entsprechenden Weise, nämlich entwickelt und ausgebildet, dem Urmenschen ursprünglich anerschaffen sei, damit er darin auch schon entwickelte religiöse Ideen habe ausdrücken und mittheilen können. Kein einziger namhafter Philosoph oder Sprachforscher der Gegen-

wart theilt diese Ansicht, welche auf irrigen, dogmatischen Voraussetzungen beruht. Jacob Grimm („Ueber den Ursprung der Sprache“ Berl. 1858) hat nachgewiesen, dass die Sprache dem Menschen weder von Gott unmittelbar anerschaffen, noch geoffenbart, sondern ein Erzeugniss freier, menschlicher Denkkraft sei. Ja, Max Müller selber sagt in seinen classischen „Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache“ (bearb. v. Carl Böttger, Leipz. 1866) I. pag. 295: „Theologen, welche für die Sprache einen göttlichen Ursprung beanspruchen, gerathen in den gefährlichsten Anthropomorphismus, wenn sie in Bezug auf die Art und Weise, wie nach ihrer Annahme die Gottheit ein Wörterbuch und eine Grammatik compilirt und den ersten Menschen wie ein Taubstummenlehrer unterrichtet haben mag, auf irgend welche Details einzugehen versuchen. Sie sehen auch nicht ein, dass sie selbst dann, wenn man ihnen alle ihre Prämissen einräumte, nichts weiter erklärt haben würden, als wie der erste Mensch eine Sprache hätte erlernen können, wenn dieselbe für ihn schon vollkommen fertig gemacht war. Wie diese Sprache aber fertig gemacht wurde, würde immer noch ebenso geheimnissvoll bleiben.“

Nichts ist leichter, als die Anwendung hiervon auch auf die Religion überhaupt und insbesondere diejenige Stufe derselben, die wir den Monotheismus nennen, zu machen.

Wir haben schon angedeutet, dass wir hier unter dem Monotheismus lediglich den Glauben an den Einzigen Gott, wie er thatsächlich zuerst und allein, wenn auch gewiss noch nicht so vollständig entwickelt, wie das, was wir heute darunter begreifen, unter dem Volke Israel hervorgetreten, verstehen und durch unsere Untersuchung eben festzustellen hoffen, was er in diesem seinem Anfang gewesen und woraus er sich entwickelt habe.

Auch M. Müller versucht nun in gedachten Essays nach einer kurzen Betrachtung, woher die Verschiedenheit

der Sprachen zu erklären und nach einer Charakterisirung des Unterschiedes zwischen der arischen Sprache und Gottesanschauung und der semitischen nach dem Ursprung des eigentlichen Monotheismus, des Gottesglaubens der Juden, zu fragen.

„So gelangen wir zu einer Ansicht, sagt er, die gänzlich verschieden ist von der, die Herr Renan zur Basis seiner Geschichte der semitischen Race gemacht hat. Wir können nichts entdecken, das uns berechtigte anzunehmen, dass die semitische Race mit einem monotheistischen Instinkt begabt ist, welcher der arischen Race abgeht.

Herr Renan kann uns freilich erwiedern, dass wir sein Problem unbeachtet gelassen und die Schwierigkeiten nicht beseitigt haben, die ihn zur Annahme eines monotheistischen Instinktes getrieben. Er kann uns fragen, wodurch sich das Faktum erklären lässt, dass die drei Hauptreligionen der Welt, deren Grundton die Einheit Gottes bildet, semitischen Ursprungs sind, und warum die arischen Nationen, wo immer sie den Glauben an einen Gott angenommen haben, ihn bei Namen anrufen mussten, die den semitischen Sprachen entlehnt sind.

Und auf wen führt nun Müller diesen wahren Gottesglauben der drei Hauptreligionen zurück? „Wir müssen ihn, antwortet er, auf den einen Mann zurückführen, in dem alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollten, auf Abraham.

„Und fragt man uns, woher Abraham einzig und allein nicht nur das erste Schauen von Gott hatte, durch das er sich der ganzen Menschheit offenbart hat, sondern wie er auch, indem er alle anderen Götter abschwor, zur Erkenntniss des einen Gottes kam, so genügt uns die Antwort: durch persönliche göttliche Offenbarung. Wir ergehen uns dabei nicht in theologischen Phrasen, sondern wir nehmen jedes Wort in seiner vollen Bedeutung etc.

„Nicht durch Instinkt, nicht durch abstrakte Grübeleien, nicht durch begeisterte Visionen empfing Abraham seine selbsteigene Offenbarung, sondern durch seinen selbsteigenen Glauben. Wir möchten mehr von diesem Manne wissen, als wir von ihm erfahren, aber so wenig wir auch von ihm wissen, steht er dennoch vor uns als eine Gestalt, über die nur eine einzige in der Geschichte erhaben ist etc."

Wir müssen gestehen, wir sind erstaunt über diese Antwort aus dem Munde eines Alterthumsforschers, der die „Heiligen Lieder der Brahmanen" studirt, des gelehrten Herausgebers und Interpreten des Rigveda, des scharfsinnigen Sprachforschers, des geistvollen Historikers und Kritikers der Religionen der Menschheit. Das soll also die Lösung des grossen Problems vom Ursprung des Monotheismus, die Lösung des Räthsels der Offenbarungsgeschichte sein? —

Was zu den Elementarregeln der modernen historischen Kritik gehört, was jeder Anfänger wissenschaftlicher Beschäftigung mit diesem Gebiete der Alterthumskunde weiss, dass kein Volk, ja kein Stamm von einiger grösserer Bedeutung je seinen Stammvater gekannt, dass dies in allen Fällen nur der mythische, personificirte Repräsentant des Volkes oder Stammes selber sei, das sollte dem Koryphäen der vergleichenden Sprachforschung und Religionsgeschichte so gänzlich entgangen sein? Man mag entschuldigend hinzufügen: Der deutsche Gelehrte hatte Rücksichten zu nehmen; er sprach vor einem englischen Publikum etc. Uns interessirt die persönliche Ursache wenig, wir betonen aber den sachlichen Grund.

Wenn irgend etwas den Beweis liefert, wie nothwendig es sei, die Principien der wissenschaftlichen Forschung auch auf dem Gebiet der Religionsgeschichte, in dem unser eigener Glaube wurzelt, zur Anwendung und Geltung zu bringen, so ist es eine solche Erscheinung. Auf welche Vernachlässigung, auf welche Lücke weist sie uns hin im Gesammt-

organismus unserer heutigen Bildung und wissenschaftlichen Pflege! —

Doch sollten auch hier die Wege zu einer richtigeren geschichtlichen Beurtheilung und Würdigung, die auch das biblische Alterthum einer freieren und gleichmässigen Behandlungsweise entgegenführen musste, alsbald geebnet und angebahnt werden.

Schon war in Deutschland, von demselben Boden einer gründlicheren, sprach- und religionsphilosophischen Auffassung ausgehend, eine neue Behandlung der gesammten Sprach- und Geistesentwickelung der Menschheit in Angriff genommen, wie sie sich in ihren hervorragenden Vertretern, besonders in M. Lazarus und H. Steinthal's „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft." (Berlin 1860—78) IX Bde., in einer Reihe gediegener, die grossen hierhergehörigen Fragen mit tieferem Verständniss erörternder Untersuchungen kund giebt, freilich ohne auf allen Gebieten bereits zu einer entsprechenden Anerkennung durchgedrungen zu sein.

Das sollen uns auf dem hierher gehörigen Gebiete vor Allem zwei Schriften beweisen, die, obwohl beide angeblich vom völkerpsychologischen Standpunkt unternommen, doch sich nicht über das Niveau der recipirten dogmatischen Auffassung ihres Gegenstandes zu erheben vermögen. Wir wollen ihre Ausführungen in etwas weiterem Masse, als sie nach ihrer wissenschaftlichen Bedeutung verdienen, hier wiedergeben, weil sie uns geeignet scheinen, die herrschenden Anschauungen einer positiven, confessionellen Auffassung, die ihren Standpunkt nicht ohne Geschick darzulegen weiss, abzuspiegeln, sie aber zugleich in ihrer Ungeschichtlichkeit und Unwissenschaftlichkeit erkennen zu lassen.

Wir meinen die beiden Schriften von Rud. Friedr. Grau (Prof. d. Theol. in Königsberg) „Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zu Religion und Wissenschaft." Eine Apologie des Christenthums vom Standpunkte

der Völkerpsychologie. 2. Aufl. (Stuttg. 1867) und Johannes Röntsch, (Pastor in Miltiz bei Meissen) „Ueber Indogermanen- und Semitenthum.“ Eine völkerpsychologische Studie (Leipzig 1872).

Beide sind lesenswerthe, interessante Darstellungen der indogermanischen und semitischen Religionsanschauungen, Charakterisirungen ihrer Eigenthümlichkeiten, aber auch ihrer angeblichen himmelweiten Verschiedenheit. Beide aber verfehlen im Schluss das Ziel, auf eine eindringlichere Untersuchung des Details der geschichtlichen Ueberlieferungen über den Ursprung des ächten Gottesglaubens einzugehen.

Heben wir einige der markantesten Züge aus der durchweg anziehenden Form ihrer Darstellung heraus.

Gehen wir über die Klagen hinweg, mit denen sich Grau in dem Vorwort über die Culturseligkeit und den Wissensstolz unserer Zeit ergeht, so beginnt er in der Einleitung mit dem neuen Begriff einer Völkerpsychologie, die als eine Fortsetzung und Erweiterung der bisherigen Psychologie zu betrachten sei. Wie diese die Seele des Einzelnen betrachtet, so will jene die Volksgeister nach ihrem Wesen und wesentlichen Erscheinungen in Sprache, Religion, Kunst und Wissenschaft, und nach ihren Eigenthümlichkeiten untersuchen.

„Die wichtigste und interessanteste Frage dieser neuen Wissenschaft ist das völkerpsychologische Verhältniss der Semiten und Indogermanen. Gewiss kann kein Völkercomplex an Bedeutung mit diesen beiden Völkergruppen verglichen werden. Der Hass des Indogermanen, Hellenen gegen den Semiten spricht sich am charakteristischsten in Heinrich Heine's Schrift gegen Börne aus. Es ist hiermit zugleich der Widerspruch der neueren Philosophie (von deren Begründer, Spinoza, ab) gegen die Religion ausgedrückt. Es ist eine Auflehnung des indogermanischen Geistes gegen den semitischen.

„Die grossen Zeitfragen, die unsere Zeit bewegen, über

Glaube und Wissen, Kirche und Staat, Kirche und Schule, über christliche und humanistische Bildung, Conservatismus und Fortschritt wurzeln in diesem Gegensatze. Unser Glaube ist semitischen, unsere Wissenschaft *indogermanischen, theils* antik-klassischen, theils modernen Ursprungs. So wird Alles auf Racenunterschiede und Eigenthümlichkeiten zurückgeführt. Kunst und Wissenschaft sind dem Indogermanen eigen, Religion den Semiten. *Jene zeigen einen unendlichen Reichthum*, diese eine wunderbare Armuth der Entfaltung. Und dennoch hat der reiche indogermanische Geist sich dem armen semitischen unterworfen, und die herrlichen Götter Griechenlands *sind vor dem verachteten Nazarener gefallen*. Es ist dennoch wahr, was Augustin ausrief über den Gott der Semiten: „Tu nos creasti ad te, et cor nostrum inquietum erit, donec requiescat in te.“ Das Menschenherz ist grösser, als *dass* die *ganze* Welt und ihre Herrlichkeit, alle Weisheit und Kunst es ausfüllen könnte. Es streckt und sehnt sich nach der ewigen Liebe, es seufzt nach dem ewigen Leben. Darum haben die stolzen Hellenen sich vor dem *verachteten* Judenvolk gebeugt; denn „das Heil kommt von den Juden“... Der Geist der semitischen Religion erscheint zu ernst und dem Genusse des Daseins allzu abhold. Er hat den Gebrauch der *irdischen Güter mit festen Schranken begrenzt* und nennt, was darüber hinaus geht, Missbrauch und Sünde. Die Völker, mündig geworden, wollen Realitäten statt der Ideale, Wirklichkeit statt der Märchen.

„Strauss *hat es am deutlichsten ausgesprochen*, was diese moderne Weltanschauung will, „die mit Ablehnung aller übernatürlichen Hilfsquellen den Menschen auf sich selbst und die natürliche Ordnung der Dinge stellt.“

„Dem Semiten fehlt der wissenschaftliche Sinn, sowohl der geschichtliche, das kritische Auseinanderhalten der verschiedenen Zeiten, wie überhaupt das *Streben*, die Welt objectiv, d. h. philosophisch zu erfassen, oder künstlerisch anzuschauen.

„Das semitische Subjekt findet seinen wahren Inhalt, das wahre Ziel seiner lebendigen Bewegung nur in dem Ursubjekt, dem ewigen, allgemeinen Ich, in Gott. Es ist also der Standpunkt der in sich geschlossenen Subjectivität, die sich als Absolutes sich selbst gegenüberstellt, objectivirt.

„Das „Ewig-Weibliche" ist der Charakter des religiösen Verhältnisses, wie es sich Israel in unzähligen Bildern seinem Gotte, seinem „Eheherrn" gegenüber vorstellt. Es ist gottleidend. Ist das Wort Göthe's wahr: „Das Ewig-Weibliche zieht uns hinan," so erfüllt es sich auf's Wunderbarste durch die Geschichte jenes semitischen Volkes, aus dem die Weltreligion hervorgegangen.

„Man schreibt die Religion nun freilich einem niederen Vermögen oder Organ des Geisteslebens zu, dem Gefühl, der Vorstellung. Man stösst die Religion von ihrem Thron, darauf sie gehört und ertheilt dem Wissen diesen Sitz.... Die Wissenschaft behandelt die Objekte der Religion wie ein Anatom. Er thut ihnen Gewalt an, tödtet sie, zergliedert sie, bis sie sich seinem Willen und Wissen fügen. Aber sie vergisst, dass sie weder einen todten, noch einen ihnen unterworfenen Gegenstand zu bearbeiten hat.... Gott war eine blosse „Idee", ein Gedankending geworden, zu dem man nicht beten kann. An die Stelle der goldenen und silbernen Götzen war ein „Gedankengötze" getreten. Eine Theologie, die das Erzeugniss ihrer Speculation an die Stelle Gottes gesetzt hatte, musste in Unglauben und Atheismus endigen. Der Name Gottes ist mehr als „Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsglut." Vielmehr ist er eine lebendige Kraft und Gegenwart Gottes; daher ihn Niemand ungestraft missbrauchen soll. In Wahrheit ist er selbst Himmelsglut, eine Glut der Liebe im Herzen dem, der ihn anruft im Glauben, eine verzehrende Zornesglut dem, der damit spielt und ihn verächtlich in den Mund nimmt....

„Das Erkennen ist dem Semiten ein durchaus ethisches, ein Liebeserkennen. Der Monotheismus besteht nicht in der

philosophischen Einsicht, dass die Gottheit als das Absolute, die Einheit des Idealen und Realen, die höchste Idee ist. Zu dieser pantheistischen Speculation bringt es freilich der Indogermane. Indem er aber seinen Gott findet, verliert er ihn auch eben damit. Denn dieser Gott ist nur ein Gedankending, ein Götze. Er ist weniger als ein Mensch, denn er ist kein Ich, er ist weder Liebe, noch Gerechtigkeit, noch Heiligkeit....

„Den lebendigen und heiligen, allmächtigen Gott, welcher die Liebe ist, hat nur das Volk Israel erkannt, weil es mit ihm in Gemeinschaft gestanden hat. Und wie dies sein Erkennen nicht ein Philosophiren und Speculiren, sondern ein Erfahren und Geniessen der heiligen Lebensgemeinschaft Gottes war, so wusste sich das Volk Israel auch als das einzige von Gott zuvor erkannte und erwählte Volk."

Grau vertheidigt im Weiteren die Semiten gegen den Vorwurf des Egoismus und der Intoleranz, den man ihnen unter anderen gemacht. Lieben heisst recht lieben, sagt er. Sobald der Semit nicht in Gott den Pol seines Lebens hat, verfällt er der Natur mit einer weit intensiveren Leidenschaft, als der Indogermane, ähnlich wie auch das Weib dann rand- und bandlos wird.

Am interessantesten und wichtigsten für unseren Zweck ist das, was Grau im V. Stück „über die Offenbarung" bemerkt.

„Es ist für jeden Menschen die wichtigste Frage, ob er in seiner ganzen Entwickelung dem Einen unveränderlichen und unzerstörbaren Punkte seines Wesens, den wir das Gewissen nennen und der von dem einseitigen Wissen von Gott zu einer wahren Gemeinschaft mit Gott emporgehoben werden muss — ob er diesem Einen Punkte seines Wesens, der unausweichlich nach dem Pol, so nach Gott hinweist, die Leitung der Mannigfaltigkeit aller geistigen und leiblichen Bewegungen übergeben will, oder nicht. Dieser

Punkt im menschlichen Wesen ist eine Stimme, welche unablässig und unabänderlich dasselbe ruft und damit den Eindruck macht, dass sie aus der Ewigkeit stamme und darum ewig sei. Sie hat den Anspruch, die Herrschaft über all' die anderen Stimmen zu verlangen, die bald das Schöne, bald die Wahrheit, bald den Besitz, bald den Genuss aller Güter der Welt zum Ziele haben. Die erste Stimme macht dafür geltend, dass ihr der Vorrang vor allen anderen gebühre, dass sie als kategorischer Imperativ (wie Kant sie genannt) als „Du sollst" auftritt. Ihre Berechtigung, unbedingten Gehorsam zu verlangen, hat sie als „übermenschliche" Stimme, nicht als menschliche. Sie allein ist eines „Anderen," als eines Menschen Stimme; sie kommt von „oben", ist an Alle gerichtet, nicht an Fähigkeiten und Begabungen etc. gebunden. Derselbe Zug hat die Menschheit, wie jeden Einzelnen, dazu gebracht, sich in der Religion dem Wort des Judenvolkes zu unterwerfen. Wenn die Semiten nun die ewig-weibliche Seite der Menschheit darstellen, die dem Göttlichen zugekehrt ist, wenn sie in der That das Gewissen der Welt sind, so wird zwischen ihnen und der Gottheit ein besonderes Verhältniss bestehen, in welches die übrigen Glieder der Menschheit nur durch diese eintreten können. Es geht damit, wie mit dem Herzen dessen, der sich zum ersten Male wahrer Liebe erschliesst. Man glaubt, seine Freiheit zu verlieren, gewinnt aber die rechte."

„Das eigenthümliche Verhältniss nun zur Gottheit, das den Semiten und unter diesen im wahren Sinne nur den Hebräern eigen ist, wird mit verschiedenen Namen bezeichnet. Es heisst: ein Bund mit Gott. Näher liegt uns der Begriff Offenbarung, welcher jenes Verhältniss nach einer besonderen Seite desselben benennt.

„Dieser Begriff nun ist es, an welchem der Indogermane besonders Anstoss nimmt, und den er doch erkennen muss, wenn er anders des höchsten Lebens theilhaftig werden will, für welches die Menschheit geschaffen ist. Dass eine Offen-

barung überhaupt stattgefunden habe und nun gerade an dies verachtete, geistig so tief stehende Volk der Juden, das hält dem von Heiden herkommenden so schwer anzuerkennen, weil sie *ἄθεος ἐν τῷ κόσμῳ* dastehen. Dem ewig-weiblichen Charakter der Semiten entspricht objektiv die Offenbarung Gottes. Der Semite hat es zuerst mit dem verborgenen Gotte zu thun, das ist der Geist. Die Natur ist das Offenbare, der Geist ist das Geheimnissvolle. Ohne Offenbarung bleibt der Mensch sich ein qualvolles Räthsel nach der edelsten Seite seines Wesens. Sonst ist die Philosophie richtig, die den Grundsatz aufstellt: „Mir geht nichts über mich!" —

„Ein zwingender Beweis *dafür, dass es eine* Offenbarung *gebe*, wie Strauss es *fordert*, ist *nicht* zu führen. *Wer die Ehe* als *ein ethisches* Verhältniss verwirft, dem wird man das vergeblich zu beweisen suchen. Das Ethische lässt sich nicht andemonstriren. Solchen, die eine Demonstrirung des Göttlichen verlangen, weil sie in ihrem Herzen keine Erfahrung davon haben, denen will Gott verborgen bleiben ewiglich. Gott offenbart sich nur solchen, denen er verwandt ist, d. h. die das göttliche Ebenbild, des Menschen edelste Seite, nicht zerstört haben und fort und fort zerstören. Eine gewisse Homogenität gehört dazu."

Auch hier verwechselt Grau offenbar zwei verschiedene Begriffe, die das Wort Offenbarung zulässt, in Einem fort miteinander, die wirkliche, faktische Offenbarung Gottes, die auch die wissenschaftliche Auffassung *nicht leugnet, und* die lehrhafte, dogmatische, die wir *auch die geschichtliche nennen können.*

„Und betrachten wir in diesem Zusammenhange — fährt Grau fort — den Satz, von dem Strauss als seinem kritischen Princip ausgeht; es ist das Lessing'sche Wort: „dass zufällige Geschichtswahrheiten nie den Beweis für nothwendige Vernunftwahrheiten bilden könnten,"

oder wie es anderswo ausgesprochen ist: Nein, die Seligkeit des Menschen — darin behält der alte Reimarus ewig Recht — kann unmöglich an der Anerkennung von Thatsachen hängen, über welche unter Tausenden kaum Einer eine gründliche Untersuchung anzustellen und schliesslich auch dieser zu keinem sicheren Ergebniss zu kommen im Stande ist.“ Wären „nothwendige Vernunftwahrheiten“ der Inhalt der Religion, so wäre sie eben eine Wissenschaft, und das Mittel der Aneignung wäre Demonstration.

„Darum hängt nun aber auch das Christenthum nicht an einer historisch-kritischen Untersuchung. Die wahre Religion, wie die wahre Sittlichkeit gehört dem Gebiet der Freiheit an. Ein solches Gebiet giebt es freilich für eine pantheistische Weltanschauung nicht.“

Wir haben hier die Hauptzüge der Grau'schen Darstellung in extenso mitgetheilt, weil sie uns geeignet scheinen, die herrschenden Anschauungen der gläubigen Theologie wiederzugeben, wie sie gegenüber den neueren kritisch-wissenschaftlichen Ansichten zur Geltung gebracht zu werden pflegen. Einer besonderen Widerlegung der einzelnen Punkte glauben wir uns schon durch die Ergebnisse, zu denen uns der Verlauf unserer Untersuchung führen wird, überheben zu dürfen.

Hören wir nur noch, zu welchem Resultate der Verfasser der anderen Schrift, Joh. Röutsch „Ueber Indogermanen- und Semitenthum“, gelangt, die zum Theil durch das Grau-sche Buch angeregt, dasselbe Thema mehr aus einer eingehenden Betrachtung der drei Völker, die es zu einem ausgestalteten Epos gebracht haben, der Inder, Griechen und Deutschen und der Vergleichung ihrer Weltanschauung mit der der Semiten, besonders der Juden, behandelt hat.

„Es sind zwei Geschichts- und Weltauffassungen, sagt er, die sich hier gegenüberstehen: die pantheistische und christlich-theistische. Renan hat sich auf den pantheistischen Standpunkt gestellt, Grau geht vom positiv-christlichen aus.

Es ist, als ob ein geistiger Racenkampf bei Ventilirung unserer Frage geführt wird."

„Der Monotheismus, sagt er in Renan's Sinne weiter, ist der Ruhm der Semiten. Er war der Instinkt der semitischen Rasse. Der Semit hat nie eine Mythologie gehabt und konnte sie bei seiner Idee von Gott nicht haben. Consequenz des Monotheismus ist Intoleranz. Der Semit besitzt keine Kunst, kein Epos. Der Semit ist kein Soldat, er kennt nur Söldner; die Sittlichkeit des Semiten ist Egoismus u. s. w. Er schildert dann die Einheit der 3 Epen nach der Seite der sie tragenden Grundgedanken. Ein Ton klingt durch alle, der Ton leiser, wehmüthiger Klage, der Ausdruck schmerzlicher Resignation. Er fragt ferner, ist der Monotheismus oder der Polytheismus das Ursprünglichere? Die erstere Ansicht ist bekanntlich die biblische, die andere die modern-naturalistische."

Nachdem er schliesslich die Ethik der Indogermanen betrachtet, wendet er sich zu einer Kritik der modernen Darstellungen des Semitenthums im Unterschiede vom Indogermanenthum.

„Nur Einem Volke begegnen wir in der alten Welt, das mit seiner Religion im Gegensatz zu allen übrigen steht, eine einzigartige Erscheinung auf religiösem Gebiete. Dies Volk ist — Israel. Erklären wir diese Erscheinung so oder anders, leiten wir sie aus dem oder jenem Grunde ab, zunächst gilt es nur, dieselbe zu constatiren. Israel ist das Volk des Monotheismus. Es glaubt nur an einen Gott, den es ebenso transscendent, wie immanent sich denkt. Mit seinem Monotheismus steht das Volk als ein Räthsel für alle Forschung da, als ein Stein des Anstosses insbesondere für alle naturalistische Geschichtsbetrachtung".

Nach Max Müller's Vorgang versucht nun Röntsch diesen Gegensatz in der Religionsanschauung der Indogermanen und Semiten aus dem grundverschiedenen Charakter ihrer Sprachen, insbesondere dem mythenbildenden Element

derselben, abzuleiten. Die letzte Grundlage der Differenz zwischen semitischer und indogermanischer Gottesauffassung liege in der Sprache. Die semitischen Sprachen haben die Eigenthümlichkeit in der Wurzel des Wortes das prädikative Element, also das, womit die Bedeutung des Dinges, der Werth des Begriffes gegeben ist, unwandelbar festzuhalten. Der Semit kann also nie vergessen, was das Wort, das er zur Benennung irgend eines Objekts gebraucht, wirklich bedeutet. Anders in den indogermanischen Sprachen. Hier im Gegentheil verschwand das bedeutsame Element alsbald vollständig in den derivativen Elementen; das Substantivum verwandelte sich alsbald in einfache Namen, in nomina propria. Djaus (der heitere) wurde traditioneller Name, man dachte nicht mehr an seine Bedeutung. Als alle die verschiedenen Prädikate („donnert", „regnet", „schützt" etc.) zu besonderen Persönlichkeiten („Donnerer", „Regenspender", „Schutzgott)" wurden, da war der Polytheismus eine Thatsache. Also aus der Eigenthümlichkeit der Sprache ging die Verschiedenheit der Bezeichnung des Göttlichen hervor. Nie konnte der Semit dahin kommen mit „Himmel", „Morgenröthe", „Sturm" u. dergl. die Gottheit namentlich zu identificiren."

Wir lassen die Richtigkeit dieser Deduktionen dahingestellt, da die Erörterung dieser Fragen selbstredend nur Gegenstand einer genaueren sprachwissenschaftlichen Untersuchung sein kann.

„Im Sanskrit bedeutete Brahman — so heisst es weiter — dasselbe, wie El und widerstand lange jeder mythologischen Einwirkung. Wie Djaus, Indra und Brahman waren Baal, El und Moloch wohl „Namen Gottes", aber noch nicht „Namen eines Gottes". Wir dürfen demnach annehmen, dass auch die semitische Race ausnahmslos in allen ihren Gliedern den Polytheismus und zwar seit grauester Vorzeit gekannt hat, dass ihr Polytheismus aber nur anders an Art war, als der der Indogermanen.

„Ausnahmslos, sagen wir, bis auf den einen Fall:

Israel ist monotheistisch. Da nun drängt sich uns die Frage sofort auf: „Woher ist ihm sein Monotheismus geworden?"

Diese Frage will beantwortet sein, und sie ist es, die uns vor eine Entscheidung stellt."

Und wie lautet diese Entscheidung? Wir hören sie bald darauf auf die wiederholt gestellte Frage: Woher kam dem einen Volke sein Glaube an den einen Gott? Eine natürliche Disposition, wie Renan meint, war es nicht, sonst wäre Israel nicht immer wieder in Götzendienst zurückgefallen.

Die Antwort lautet: „Israel's Glaube wurzelt in einer unmittelbar göttlichen That, in einem direkten Eingreifen Gottes in seine Geschichte." Wir sprechen es aus: „Der israelitische Monotheismus ist eine Frucht göttlicher Offenbarung".

Da wären wir denn wieder so klug, als wie zuvor. Diesen Aufschluss haben uns Unzählige vor Röntsch auch schon gegeben. Da brauchten wir nur bei einem Theologen vom reinsten Wasser, bei C. A. Auberlen, anzuklopfen, der sein Buch: „Die göttliche Offenbarung." 2 Bände (Basel 1861) also beginnt: „Giebt es Thaten Gottes? Hat Gott geredet?" Das ist die Frage, die uns beschäftigen soll, und er begnügt sich da nicht mit Worten, „die Offenbarung ist dann nicht," so meint er, „etwas aus der *geheimnissvollen Tiefe des Menschenherzens* Aufleuchtendes" — auch nicht bloss „ein innerliches Berührt- und Emporgetragenwerden des menschlichen Geistes vom göttlichen," sondern es giebt — so belehrt uns der neue Theosoph — „objektive, äussere Erscheinungen und Thaten Gottes von oben her" und diese sind zwar nicht die einzige, aber die erste grundlegende Form der Offenbarung."

„Wie bei Paulus die äussere Erscheinung Christi bei Damaskus den inneren *Offenbarungen* voranging und sie

erst ermöglichte, so geht in der göttlichen Offenbarung immer, um mich der Ausdrücke Rothe's (Theolog. Ethik § 537 u. s. Abhdl. über d. Offenbarungsbegriff) zu bedienen, die Manifestation der Inspiration, die Theophanie der Prophetie u. s. w. voran."

Und so spielen denn die „einzigartigen Thatsachen" der Offenbarung bis auf die neueste Zeit bei allen Positivisten in der Theologie eine grosse Rolle, sie sind, so zu sagen, das Stichwort der Offenbarungsgläubigen geworden.

Am schärfsten hat sich Robert Schellwien in einem Aufsatz: „Das Christenthum und die moderne Bildung" (im VII. Bd. der Ztschr. „Der Gedanke", Berlin 1867, 2. Heft), gegen die wahrhaft reaktionäre Tendenz dieser Offenbarungstheorie ausgesprochen. Er sagt:

„In dem Begriffe „Offenbarung" konzentrirt sich der Gegensatz zwischen mittelalterlicher und moderner Weltanschauung, ja noch mehr zwischen Orient und Abendland. Hier ist die Grenzscheide, an welcher die beiden grossen Parteien der Gegenwart auseinander gehen. Der Protestantenverein sagt in seinem Programm: Das wirkliche Bedürfniss der Zeitgenossen in diesem Punkte betrifft vielmehr die grossen und einzig-artigen Geschichtsthatsachen, vermöge welcher eine göttliche Offenbarung in der Welt ist." Ich protestire gegen diesen Satz: Die göttliche Offenbarung ist nicht an irgend einem Punkte und zu irgend einer Zeit in die Welt hineingesprungen, sondern sie ist von allem Anfang, von Ewigkeit her in ihr enthalten; sie ist nicht eine einzig-artige Thatsache, sondern eine ewig sich wiederholende, sie liegt nicht in der Vergangenheit allein, sondern sie ist gegenwärtig da, wo immer der Mensch denkt und fühlt — sie ist überall und zu jeder Stunde.

„Der Begriff jener äusserlichen Offenbarung gehört jener Stufe des Geistes an, der in dem Objektiven, das er producirt, noch nicht sich selbst wiedererkennt, sondern lediglich ein Vor-ihm-seiendes. Es kann keine Offenbarung

geben, ohne dass Gott in sinnlicher Gestalt erscheint, ohne dass er spricht. Darum sind vom Begriff der Offenbarung unzertrennlich, die „einzig-artigen Thatsachen", oder mit anderen Worten, sie hat nothwendig einen mythologischen Charakter. Aber eben darum kann sie auch dem zu seinen vollendeteren Formen vorgeschrittenen Denken nicht mehr genügen und hat diesem nur noch symbolische Bedeutung." —

Das Eigenthümliche hierbei ist, dass sich in den Anschauungen Unzähliger die Vorstellungen einer fortgeschrittenen neueren wissenschaftlichen Betrachtungsweise in seltsamer Weise mit dem Glauben an die alten hergebrachten Ueberlieferungen mischen und in völlig unkritischer Weise nebeneinander festgehalten werden.

So kommt denn auch Röntsch trotz seines wissenschaftlichen Anlaufes schliesslich mit vollständiger Kritiklosigkeit auf Abraham als denjenigen zurück, dem diese Offenbarung des Einen wahren Gottes zuerst geworden.

„So lösen wir uns, sagt er, das dunkle Räthsel. Der eine Mann des einen Volkes, den wir zuerst mit vollstem Rechte einen Monotheisten nennen können, ist Abraham, mit dessen Berufung Israels Geschichte anhebt".

„Wir freuen uns, das Bekenntniss auch von einem Forscher, wie Max Müller auf die Frage, wie dieser Mann zur Erkenntniss des einen Gottes gekommen, abgelegt zu sehen, dass dies vermittelst persönlicher göttlicher Offenbarung geschehen. Es ist dieselbe Stimme, durch die Gott zu uns Allen spricht, „durch Abraham's selbsteigenen Glauben, nicht in Folge abstrakter Grübeleien."

„Mehr — so fährt er fort — hat Müller jedenfalls gesagt, als Steinthal, der uns das Räthsel mit dem gleichfalls räthselhaften Satz erklären will, dass alle grossen poetischen und philosophischen Schöpfungen das Produkt weder der Reflexion, noch des Instinktes seien." Auf einer dieser Zwischenstufen lag aber, behauptet er, das prophe-

tische Bewusstsein, das den Monotheismus nicht conservirte, sondern „schuf." --

Interessant ist es, hier die veraltete dogmatische Anschauungsweise gerade auf den stossen zu sehen, der als Vertreter einer neuen wissenschaftlicheren Richtung gelten darf, um dessen allerdings unverstandene Ansicht zu verwerfen und dafür der Max Müller's den Vorzug zu geben, der gerade hier im seltsamsten Kontrast zu seinem sonstigen wissenschaftlichen Standpunkt eine Meinung zur Schau stellt wie sie sonst nur der gedanken- und kritiklosesten Unwissenschaftlichkeit möglich ist.

Wir glauben es Röntsch gern, wenn er Steinthal's Behauptung selbst „räthselhaft" nennt, denn sie gehört einem wissenschaftlichen Standpunkte an, zu dem sich zu erheben die sog. positiv gläubige Theologie, wie es scheint, sich bisher unfähig erwiesen. Darum musste ihr Müller's Erklärung, auf deren Anomalie wir bereits oben hingewiesen, jedenfalls mehr sagen, als Steinthal's Lösung, die sie nicht verstanden.

Denn in der That liegt hier die Grenzscheide, die beide Betrachtungsweisen, die alte dogmatische und die neuere geschichtlich wissenschaftliche unwiederbringlich auseinander hält.

Denn unter Denjenigen, die die neuen Ergebnisse der Sprachwissenschaft und vergleichenden Mythologie philologisch zu verwerthen und zu vertiefen bestrebt waren, ist es gerade Steinthal, der sich das Verdienst erworben, die Anwendung dieser Grundsätze auch auf das Gebiet des hebräischen Alterthums zuerst ausgedehnt zu haben, so dass seine Arbeiten nach dieser Seite hin als wahrhaft bahnbrechende zu bezeichnen sind. Nicht als ob der Boden für eine geschichtlichere, wissenschaftlichere Forschung nicht schon auch hier vielfach vorbereitet und angebaut gewesen. Wir glauben in dieser Hinsicht nur erwähnen zu dürfen, dass die Ergebnisse dieser unserer eigenen Untersuchungen in

ihren wesentlichen Grundzügen bereits im Jahre 1845 so aufgefunden und in einer von dem scharfblickenden Aug. Boeckh schon damals beifällig aufgenommenen Abhandlung „de Mythologia Revelationis etc." niedergeschrieben waren, wie wir sie jetzt, nach einem Zeitraum von 33 Jahren, also hoffentlich nicht übereilt, veröffentlichen.

Es kann wohl keinen erfreulicheren Beweis für die Richtigkeit und innere Wahrheit einer neuen wissenschaftlichen Auffassung geben, als wenn dieselbe durch Forscher in unabhängiger, selbstständiger Weise, von den verschiedensten Ausgangspunkten her, durch wesentlich übereinstimmende Ergebnisse sich bewährt und bestätigt sieht.

Mit um so bereitwilligerer Anerkennung können wir es konstatiren, dass durch Steinthals grundlegende Arbeiten, so vereinzelte Punkte sie auch bisher nur berühren, im Wesentlichen doch die Bahn erschlossen und die Grundsätze klar ausgesprochen sind, von denen eine tiefere, sachlichere Erforschung der hierhergehörigen Fragen von nun an ausgehen muss und allein zu erwarten ist.

Wir verweisen in dieser Beziehung auf die Reihe derjenigen Abhandlungen und Recensionen, in denen Steinthal insbesondere Gegenstände, die in Beziehung zu unserem Thema stehen, behandelt hat. Wir rechnen dahin: im I. Bd. der Zeitschr. für Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft (Berl. 1860—78, 9 Bde.) „Zur Charakteristik der semit. Völker," S. 321—345: im VIII., 339—350 „Der Semitismus"; im II. Bd. „Die ursprüngliche Form der Sage von Prometheus", desgl. p. 110—120 u. 129—178 „Die Sage von Simson"; in Bd. IV, p. 225 — 234: Anzeige von Geiger's Vorles. „Das Judenthum und seine Geschichte: Bd. V., 1. Heft über „das Epos," sowie s. „Mythos und Religion" in der „Sammlung gemeinverst. wissensch. Vorträge" (Berlin 1870), endlich noch im IX Bd. 3. Heft, p. 272—304 „Ueber Mythen-Schichtung" etc.

Steinthal zeigte an dem Beispiel der Geschichte

Simson's, wie sie uns in dem biblischen Buch der Richter vorliegt, wie alle Züge und Thaten, die von Simson erzählt werden, auf's Genaueste übereinstimmen mit den mythischen Anschauungen und Sagen, die man in den asiatischen Naturreligionen von einem Sonnengott, der in späterer Gestaltung wiederum als Sonnenheros erscheint, entwickelt hatte. Er sucht zunächst die Entstehung dieser mythischen Züge psychologisch zu erklären und weist dann nach, welche Gestalt dieselben im Lichte des Monotheismus annehmen mussten, welche Umwandlung sie im Bewusstsein des Volkes, das sich allmählich zu diesem Monotheismus erhob, erleiden mussten.

Er zieht hieraus sodann die höchst wichtigen Folgerungen, die sich für die Entwickelungsgeschichte der Religion des hebräischen Volkes daraus ergeben. Es sind die noch *keineswegs allgemein zugestandenen oder gar nach ihrem* ganzen Umfang erkannten, dass die ältesten Hebräer Heiden waren, sich erst mühsam und allmählich in jahrhundertelangem Kampf vom Standpunkt der Naturreligion zur Stufe rein geistiger Gotteserkenntniss, also des Monotheismus erhoben, dass heidnisch-mythologische Elemente selbst noch in unserer Bibel vorliegen, ja die Grundlage bilden, die wie in einem Codex palimpsestus überall noch durch die Umwandlung, die sie bei ihrer Historisirung erfuhren, durchschimmert.

Hiermit war ein enormer Fortschritt in der Behandlung und Beurtheilung des gesammten hebräischen Alterthums errungen.

Hören wir, welche folgenreiche Grundsätze Steinthal schon an dem einen Beispiel der hebräischen Geschichte, das er seiner Analyse unterzogen, entwickelt (vgl. No. 10 des gedachten Aufsatzes: „Die Entwickelung der Mythen bei den Israeliten im Zusammenhange mit der, des Monotheismus").

„Es steht uns fest, sagt er, dass die mythische An-

schauungsweise eine bestimmte Stufe in der Entwickelung des geistigen Lebens der Völker bezeichnet. Der Inhalt, der in der Mythe angeschaut wird, ist sehr mannigfach und keineswegs an den Polytheismus gebunden. Ohne der Würde des Monotheismus zu nahe zu treten, muss man sagen, dass nicht blos die Genesis, sondern auch der erzählende Theil der folgenden Bücher Moses, Josua's und der Richter und Einzelnes in allen anderen Büchern des alten und neuen Testaments mythisch ist. Die Urgeschichte in den zehn ersten Kapiteln der Genesis, erhaben über die Kosmogonieen und Theogonieen aller anderen Völker, enthält eben erhabenere Mythen.

Diese israelitischen Mythen aber, wie sie jetzt vorliegen, durchaus nach monotheistischem Prinzipe gestaltet, sind zum grössten Theile in dieser Gestalt nicht ursprünglich, sondern aus polytheistischen Mythen umgewandelt. Ein ursprüngliches, in seiner Grundlage nach natürlich semitisches Heidenthum bei den Hebräern könnte durch unsere Darlegung Simsons schon für bewiesen gelten, mag aber noch durch folgende Betrachtungen gesichert werden.

„A priori, d. h. durch Erwägungen allgemeiner Art mich berechtigt glaubend, rechne ich auf das Zugeständniss, dass der Begriff der Offenbarung in dem Sinne, als ob in einem bestimmten Zeitpunkte durch eine besondere göttliche Veranstaltung der Monotheismus einem ganzen Volke gelehrt und sogleich im schroffsten, vollsten, entwickeltsten Gegensatze zu allen heidnischen Vorstellungen überliefert wäre, wissenschaftlich unhaltbar ist, indem er sich weder mit der Psychologie, noch mit der Geschichte verträgt. Dies führt dann sogleich und nothwendig zu der Annahme, dass die Israeliten allmählich aus dem ihnen angeerbten semitischen Heidenthum herausgetreten und zu immer reinerem Monotheismus übergegangen sind." . . .

„Lässt sich so — heisst es weiter — historisch beim

semitischen Stamm kein Monotheismus als ursprünglich nachweisen, so lässt sich vielmehr umgekehrt in den monotheistischen Schriftwerken der Israeliten ein aus dem höheren Alterthum noch in dieselben hineinreichender mythischer Polytheismus nachweisen. Dieser hat nämlich, wie natürlich, der Sprache ein so entschiedenes Gepräge aufgedrückt, dass er noch in mannigfachen Anschauungen und Redewendungen der Propheten und heiligen Dichter wieder zu erkennen ist".

Wir sehen, Steinthal machte, in diesem ersten Stadium seiner Darlegung, von dem Prinzip, dass im hebräischen Alterthum mythische Anschauungen zulässig und mythologische Vorstellungen überall zu Grunde liegen, noch eine so bescheidene Anwendung, dass er sich begnügte, dieselben in gewissen einzelnen poetischen Bildern Hiob's, oder der Propheten und Psalmen nachzuweisen. Er thut dies nun zwar in höchst überführender, trefflicher Weise (wir erinnern nur an das, was er über Rahab, eine Personification, die bei Hiob und sonst oft vorkommt, ausführt, in der er den „Gewitter-Drachen," der auch in der indischen Mythologie eine so bedeutende Rolle spielt, nachweist, und an andere Parallelen). Aber es liegt auf der Hand, dass diesem Prinzip eine unendlich weitere Ausdehnung gegeben werden muss. Genug, der Weg für die richtige Erklärung unzähliger Gestalten der hebräischen Vorzeit war erschlossen, das Prinzip war gefunden.

„Und so dachte sich der Israelit — fährt er in seiner durchweg zutreffenden Betrachtung fort — den Glauben an Jahveh als uranfänglichen, unveräusserlichen Besitz seines Volkes, der nur vorübergehend geschwächt, nie wirklich verloren war. . . . Wenn nun schon der Christ des Mittelalters, obwohl er wusste, dass seine Ahnen Heiden waren, diese dennoch oft wie Christen auftreten liess, weil er das Heidenthum nicht mehr kannte und sich die Vergangenheit aus seiner Gegenwart vorstellen musste: um wieviel mehr

konnte sich der monotheistische Israelit seine Vergangenheit, in der er kein Heidenthum anerkannte, im jahvistischen Lichte vergegenwärtigen. Unbewusst gestaltete sich ihm seine ganze Geschichte um . . . Die altsemitischen Götter des Hebräers, *wenn er sie nicht gänzlich vergessen hatte*, wurden zu Menschen der Urzeit, gewaltigen Helden, Patriarchen".

Der Schlüssel für das Verständniss so vieler Gestalten des hebräischen Alterthums war damit gefunden, aber es versteht sich wohl von selbst, dass mit dem aufgefundenen Schlüssel noch lange nicht Alles im Einzelnen sofort richtig *erkannt und nach seinem wahren Ursprung nachgewiesen* worden. Wir sehen nämlich, dass ein begabter und wohl ausgerüsteter Schüler Steinthal's die Ausführung dieser Grundsätze zwar zum Gegenstand einer selbstständigen Spezialuntersuchung gemacht, der das Verdienst nicht abzusprechen, die Frage nach allen Seiten hin in lichtvoller, umfassender und im Prinzip überall zutreffenden Darstellung erörtert zu haben. Aber wir *können darum doch nicht sagen*, dass die eigentliche Lösung der Hauptfrage ihrem Ziele wesentlich näher geführt sei.

Wir meinen die vortreffliche und gediegene Arbeit des Dr. Ignaz Goldziher „Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwickelung. Untersuchungen zur Mythologie und Religionswissenschaft" (Leipzig 1876). Er geht in *derselben von einer Unterscheidung gewisser Stufen* oder Schichten der Mythenbildung nach den culturhistorischen Entwickelungsepochen der Völker aus, also von Mythen der nomadischen, sodann der ackerbauenden Culturstufe und hält die Entwickelung der Mythologie überhaupt noch für so durchsichtig, um nach diesem Prinzip die einzelnen Mythenschichten unterscheiden zu können. So viel *Treffliches und Richtiges das Buch im Grossen und Ganzen* enthält, sodass seine Forschung im Allgemeinen sich durchweg auf der Höhe der heutigen Wissenschaft bewegt (vgl.

Steinthal's Beurtheilung in der Ztschr. f. Völkerpsych. Bd. IX. 3. Heft „Ueber Mythen-Schichtung." Mit Rücksicht auf Goldziher „Der Mythos bei den Hebr."), so wenig können wir uns doch im Einzelnen mit den gegebenen Erklärungen einverstanden und befriedigt erklären, wie dies aus dem weiteren Verlauf unserer Untersuchung noch deutlicher erhellen wird.

Auf demselben Standpunkt der neueren indogermanischen Philologie ist auch die Arbeit Grill's „Die Erzväter der Menschheit." Ein Beitrag zur Grundleg. einer hebr. Alterthumswissenschaft, I. Abth. Leipz. 1875, erwachsen, die im Allgemeinen wohl von richtigen und gesunden wissenschaftlichen Grundsätzen ausgehend, doch in ihren einzelnen Deutungen meist verfehlt erscheint, wie sie denn überhaupt in der Ableitung der meisten biblischen Namen und Gestalten aus dem Sanskrit, wie mir scheint, weit über das Ziel hinausschiesst.

Ja, zu so hohem Fluge hat sich in jüngster Zeit die vergleichende Religionswissenschaft bereits emporgeschwungen, dass sie vom indischen Alterthum und den verwandten Religionssystemen ausgehend, das ganze Gebiet der Religionsentwickelung bis zur Vergeistigung derselben in den germanischen zu durchmessen unternommen. Wir meinen Dr. P. Asmus „Die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwickelung." Ein Beitrag zur Religionsphilosophie. I. Bd. Indogermanische Naturreligion (Halle 1875). II. Bd. Das Absolute und die Vergeistigung der einzelnen indogermanischen Religionen (1877).

Ob die Religionswissenschaft bereits zu der Höhe der Durcharbeitung gelangt, um zur Aufklärung von Einzelgebieten, wie das uns vorliegende, beizutragen, müssen wir dahingestellt sein lassen.

Dagegen mag es uns gestattet sein, auf die Ansicht eines namhaften Forschers auf dem Gebiete des Judenthums, über den Ursprung des Monotheismus einen kurzen prüfenden

Blick zu werfen. Wir meinen das, wie Abr. Geiger, der geistvolle Kenner des jüdischen Alterthums, in seinen Vorlesungen: „Das Judenthum und seine Geschichte" (Breslau 1865. I. Bd.) vgl. auch s. „Divan des Juda ha-Levi p. 71) diesen Ursprung zu erklären sucht.

Schon Steinschneider bemerkt dazu in einer Besprechung dieser Vorlesungen (Ztschr. „Hamaskir"): „Die Erscheinung des Judenthums ist ein weltgeschichtliches Räthsel und nur eine räthselhafte Bezeichnung schickt sich dafür. Man hatte stets für gewisse Räthsel einen wissenschaftlichen Deus ex machina . . . Bei Strauss wurde der Gottessohn zum Genie und Renan erfand ein semitisches Talent für den Monotheismus. Geiger giebt eine ganze Seite Synonymik von „Talent" und „Genie" (vgl. Divan p. 71), um die Offenbarung unter letzteren Begriff zu bringen. Die religiöse Genialität, das ist, scheuen wir das Wort nicht — Offenbarung, und zwar, wo sie im ganzen Volke (d. h. der Möglichkeit nach) sich kundgiebt. Eine solche nationale Genialität, die nur in Individuen zum wirklichen Ausdruck (der Prophetie) gelangt, ist im Grunde nichts, als ein analoger Ausdruck für sachlich Unerklärtes; indess die Religion ist ja nicht auf scharfe, philosophische Deduktionen angewiesen."

Wo es sich um die Praxis handelt, allerdings nicht, in der Theorie aber, wo es gilt, ein wissenschaftliches Urtheil abzugeben, genügen solche Aushülfen nicht.

Viel schärfer hat sich in der That auch Steinthal in seiner Anzeige gedachter Vorlesungen (Zeitschrift für Völkerpsych. Bd. IV. 227) über diese Auffassung Geigers ausgesprochen. Es heisst dort:

„Nach einer Vergleichung der jüdischen Religion mit der hellenischen, kommt der Verf. in der dritten Vorlesung auf das Räthsei von der Entstehung des Monotheismus. Er spricht hier von der „Offenbarung." Das Judenthum selbst spricht es aus, wie es entstanden und entwickelt ist,

nämlich durch die Offenbarung auf dem Berge Sinai und die Prophetie Moses und seiner Nachfolger.

„Das ist eine mythische Vorstellungsweise. Der Mythos ist zu interpretiren, und der Verf. giebt eben die Interpretation jenes israelitischen Mythos . . . . .

„Der Verf. hat aber überhaupt den Mythos im Judenthume völlig unbeachtet gelassen, und dieser bedeutende Mangel bewirkt, dass die Ansicht desselben vom Ursprung und der anfänglichen Entwickelung des Monotheismus höchst unvollkommen bleibt. . . .

„Der Verf. hat von dem Kampfe um den Monotheismus die bedeutsamere Hälfte übersehen, oder nicht klar gesehen und darum nicht festgehalten. Dieser wichtigere Theil des Kampfes ist nicht der gegen die äusseren Feinde des Monotheismus, sondern gegen die inneren Mängel und Selbstwidersprüche in der Idee selbst.

„Diesen Kampf einer Idee gegen sich selbst nennt man gewöhnlich „Entwickelung". Der Verf. hat die Entwickelung der Idee des Monotheismus gar nicht gesehen, sondern nur ihren Krieg. . . . Diese Umgestaltung des Bewusstseins durch die herrschen sollende Idee, die Entfaltung ihres Inhalts, vollzieht sich langsam. Allmählich wird unter den Elementen des Bewusstseins ausgeschieden, neu combinirt; denn nur allmählich werden die aus der Idee abzuleitenden Forderungen klar, wird das Vorhandene als ihr widersprechend erkannt, wird die ihr gemässe Neubildung des Bewusstseins vollzogen."

Das weist nun Steinthal treffend an einigen Punkten der Geschichte selber nach, z. B. bei der Frage: Wann in Israel die Menschenopfer aufgehört haben mögen?

Geiger meint: „Schon an der „Schwelle des Judenthum's," wie uns die biblische Erzählung von „Abrahams Opfer" beweise.

„Das können wir nicht sagen, erwiedert Steinthal,

denen der Stammvater Abraham, wie sämmtliche Stammväter und erste Könige, von denen die Völker fabeln, nicht als historische Person gilt."

Ebenso berichtigt Steinthal Geiger's Ansicht vom Ursprung der thierischen Opfer und des Priesterthums. Geiger meint, beide seien im Judenthum nur geduldet, nicht der Wurzel des Judenthums entsprungen. Auch hier weist Steinthal kurz die geschichtliche Entwickelung nach.

„So lange der Monotheismus nur im Geiste der Propheten und ihrer wenigen Anhänger lebte, so lange entwickelte er sich immer hehrer und allseitiger. So bei Jeremia und dem zweiten Jesaja, Micha u. A., die den Opferdienst als heidnisch bekämpfen. Aber nun schlägt die Entwickelung um. Der Monotheismus dringt in die Massen, und diese ziehen ihn zu sich herab. Nun bildet sich ein monotheistischer Opferdienst unter Ezechiel und den Verfassern des dritten und vierten Buches Mose. Man spricht allerdings noch immer von der Lehre Gottes; aber man spricht nicht bloss davon, man hält sie wirklich fest, aber man fügt ihr das „Gesetz" Gottes hinzu".

Wir haben hier die Behandlung der jüdischen Geschichte durch einen Gelehrten ersten Ranges neben die strengeren Anforderungen der modernen Wissenschaft gestellt, um zu zeigen, wie nothwendig, aber auch wie schwierig die Erkenntniss des mythologischen Standpunktes für richtige Auffassung des hebräischen Alterthums sich erweist. Wir sehen an dem Beispiele Geigers, wie tief eingedrungen in *alle Schwierigkeiten des zu lösenden Problems*, wie *vertraut* man mit allen einschlägigen Fragen der sachlichen und literarhistorischen Kritik auf diesem Gebiete sein kann, ohne doch ein Haupterforderniss für die massgebende Beurtheilung und ein durchdringendes Verständniss der Aufgabe zu besitzen.

Wie weit aber Geiger und mit ihm unzählige höchst beachtenswerthe Forscher von einer richtigen Würdigung des

Mythos und der Bedeutung der mythologischen Production für einen grossen Theil der hebräischen Geschichte entfernt sind, das beweist uns sein Urtheil, das er über verschiedene Versuche, bestimmte Gestalten der biblischen Sage mythisch zu erklären, gelegentlich ausgesprochen. Wir erinnern an die „Entgegnung", die Geiger in Bezug auf eine, von mir selbst über „Abraham's Opfer" kurz skizzirte Erklärung (vgl. meinen Aufsatz: „Zur Charakterisirung unserer neuesten Bibelauslegung" in No. 21 der „Gegenwart", Wochenschrift für Jüdische Angelegenheiten, pag. 167 (Berlin 1867) erliess.

Noch deutlicher geht seine gänzliche Verkennung dieses mythologischen Standpunktes aus einer Schlussbemerkung hervor, die derselbe im IX. Bde. s. Zeitschrift für Wissenschaft und Leben, Heft 3, p. 205 in einem „Die Erzväter" überschriebenen Aufsatz macht. Er bezieht sich dort auf den Artikel Nöldeke's „Die biblischen Erzväter" in der Wochenschrift „Im Neuen Reich" (Leipzig 1871), in dem es heisst: „Da nun die Namen der drei Erzväter keine ethnologische oder geographische Bedeutung zu haben scheinen, so liegt es am nächsten, in ihnen alte Gottheiten zu sehen u. s. w. Von dieser Abhandlung Nöldeke's sagt nun Geiger: „Sie wirft vergleichende Blicke auf die Sagen von den Stammvätern anderer Völker. Doch geht sie nicht tiefer auf den inneren Lebensgehalt der in den Erzvätern verkörperten Volkssagen ein, und indem sie sich bloss äusserlich zu ihnen verhält, sie nicht als die idealen Spiegelbilder des ganzen Volkslebens erfasst, gelangt sie zu keinem befriedigenden Ergebniss über sie; sie langt an dem sumpfigen Hafen mythologischer Träume an. Mit ihnen aber wird die klare Geschichte Israel's ihres herrlichsten Schmuckes kindlicher Einfachheit entkleidet; von diesem Tummelplatz beliebiger Einfälle sie fernzuhalten, ist Pflicht des gewissenhaften Geschichtsforschers."

Wir brauchen wohl nicht erst zu bemerken, dass es

uns unerfindlich ist, warum eine mythologische Erklärung einem sumpfigen Hafen zu vergleichen, warum sie „Träumerei“ oder gar ein „Tummelplatz beliebiger Einfälle“ genannt zu werden verdient. Es beweist nur, wie schwer es Vielen wird, sich in das Wesen des Mythos und in den Kreis seiner schöpferischen Productionen zu versetzen.

Um so gerechtfertigter wird es erscheinen, wenn wir hier zum Schluss dieser Einleitung, die die allgemeinen Principien unserer Untersuchung zu erläutern bestimmt ist, versuchen, uns die Bedeutung des Mythos und der mythenbildenden Thätigkeit für die Entwickelung der religiösen Vorstellungen und Personifikationen wenigstens in ihren Hauptumrissen klar zu machen.

Es handelt sich insbesondere darum: Wie sind die Vorstellungen von Gott und Göttern und die mannigfachen geschichtsartigen Anschauungen und Sagen über dieselben in der Menschheit entstanden?

Im innigsten Zusammenhange steht die früheste Entwickelung der religiösen Vorstellungen mit den ersten Anfängen der Sprachentwicklung. Durch die Einwirkung der ihn umgebenden Welt und die Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen erhebt sich der Mensch aus dem dumpfen, traumartigen Zustande seines unbewussten, natürlichen Seins allmählich und langsam zu der Sphäre des lichten Bewusstseins. Wie das Kind sprechen, so lernt der Naturmensch sich eine Welt von Bildern und Vorstellungen schaffen, sie verwenden, damit wirthschaften, sie vergleichen, urtheilen und schliessen. Wie durch den Stahl der im Stein verschlossene Funken, so wird aus dem Schlummer seines nächtigen unmittelbaren Seins der Geist an den Tag des selbstbewussten hellen Schaffens hervorgelockt. Bald ist es die Welt um ihn, die ihn dazu anregt: die Erde in der bunten Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen, im Stein-, Pflanzen- und Thierreich, bald ist es die Welt über ihm,

der gestirnte Himmel mit dem Wandel und Wunderwerk von Sonne, Mond und dem zahllosen Sternenheer. Bald locken seine Aufmerksamkeit die eigenthümlichen Kräfte und Wirkungen im Leben der Natur, Licht und Dunkel, Wärme und Kälte, Jahreszeiten, Entstehen und Vergehen, bald sind es die elementaren Erscheinungen im kosmischen und tellurischen Leben, die sein Staunen und Nachdenken erregen. Ueberall sucht er nach Aufschluss, nach Erklärung über die Wunder- und Zauberwelt, in die er mitten hineingestellt ist. Besonders die auffallenden Vorgänge, die seine Aufmerksamkeit stark fesselnden Erscheinungen sind es, die er sich, so gut er kann, zu deuten sucht; seine Phantasie belebt die todte Welt mit unzähligen Wesen und Gestalten und die gewaltigsten Mächte, die imposantesten Kräfte in der ihn umgehenden Welt sind es, in denen er seine Götter erblickt und verehrt.

Die mythologischen Anschauungen dieser primitiven Stufe der Religionsentwickelung gehen Hand in Hand mit den Fortschritten in der Sprachentwickelung. Das Material des Mythos bilden überall die Vorgänge des Natur- und frühesten Culturlebens, und Mythos heisst nichts anderes als das „Wort“, das der älteste Mensch hierüber gesprochen, die besondere Ausdrucksweise, wie der Mensch auf der frühesten Stufe seines geistigen Lebens diese Vorgänge und Erscheinungen appercipirt hat.

In diesem Sinne hat nun eine Reihe vorzüglicher Forscher die mythologischen Vorstellungen der bedeutendsten Völker der alten Welt nach ihrem Ursprung, ihrer Verwandtschaft, nach ihrer Umwandlung und Entwickelung untersucht und verglichen. Wir erinnern hier nur an die hervorragenden Arbeiten Adalbert Kuhn's, Max Müller's, Eugen Burnouf's, Spiegel's, Jacob und Wilhelm Grimm's, und die, die theoretische Grundlegung der mythologischen Wissenschaft anbauenden Arbeiten Schwartz's, Mannhardt's, Michel Bréal's, Steinthal's, Dellbrück's,

Goldziher's u. A. Ganz vorzüglich hat in seiner anschaulichen Weise besonders Max Müller in der II. Serie seiner „Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache" von der 8. bis 12. Vorlesung, die Bedeutung der mythenbildenden Thätigkeit der Sprache für die Entwickelung der ältesten Göttervorstellungen durch Vergleichung von Beispielen aus der indischen und griechischen Mythologie illustrirt.

Man hat nun in seltsamer Weise in neuerer Zeit die ganz unbegründete Ansicht aufgestellt, dass mit dem Monotheismus gleichsam die Wurzel und Lebensbedingung aller Mythologie abgeschnitten sei, so dass also bei den Semiten, insbesondere dem hebräischen Volke, von einer Mythologie nicht mehr die Rede sein könne. Ausser Ewald hat in neuerer Zeit bekanntlich besonders Renan den Machtspruch gethan: Les Sémites n'ont jamais eu de mythologie. In dem Begriff des Mythos aber und dessen, was die Mythologie zum Gegenstand besonderer Betrachtung machen kann, liegt nichts, was dieselbe ausschliesslich auf den Kreis der polytheistischen Naturreligionen oder der arischen Völkergruppe beschränken könnte. Das Unrichtige dieser Behauptung ist auch in Bezug auf die Hebräer von Steinthal und Goldziher bereits genügend nachgewiesen worden.

Nur darauf sei hier noch in Kürze hingewiesen: es könnte scheinen, als ob mit der Zulassung des Mythos und der mythologischen Anschauung auch in die Geschichte der Offenbarung des einen, wahren Gottes im Grunde der Standpunkt eingenommen werde, als beruhe aller religiöser Glaube, auch der, der sich die gesammte gebildete Menschheit erobert, nur auf subjectiver Vorstellung, also möglicherweise auf blosser Illusion. Die so durch psychologischen Process gewonnene Gottesidee, könnte man meinen, beruhe nur auf einem höchst subjectiven Vorgang, wobei endgültig der Mensch nicht Gott, sondern nur sich selbst, sein eigenes „wahres Wesen," wie es Ludwig Feuerbach in der That behauptet und bezeichnet hat, ver-

ehre. Allein dieser Schluss wäre ebenso einseitig, wie voreilig. Es giebt Ideen, welche durchaus objective Geltung haben (vgl. Lazarus, Ztschr. f. Völkerpsych. III. Bd., p. 475 ff. u. 481). Genau so verhält es sich auch mit der Gottesidee. Auch sie hat ihre eigene, reiche Entwickelung in der Culturgeschichte der Menschheit bis auf den heutigen Tag und eine weitere noch für ihre Zukunft. Die Wirksamkeit Gottes muss gefühlt und deshalb auch erfahren werden. Die Wissenschaft dieser Erfahrung ist die Entwickelungsgeschichte des religiösen Geistes der Menschheit, welche die neuere Theologie eben als Erfahrungswissenschaft *darzulegen hat*. Man vergleiche, was H. Holtzmann in dem bereits oben citirten Aufsatz: „Die theologische, insonderheit religionsphilosophische Forschung der Gegenwart" hiermit übereinstimmend ausgeführt hat. Eine sehr lichtvolle Darstellung der Bedeutung der vergleichenden Religionswissenschaft und Mythologie hat neuerdings der bereits genannte Dr. Heino Pfannenschmid in s. Schrift: „Germanische Erntefeste im heidnischen und christlichen Cultus etc." (Hannover 1878), besonders in den „Ausführungen und Anmerkungen" zur Einleitung, gegeben, auf die wir hier speciell verweisen, wenn wir auch nicht mit allen seinen oft dogmatisch angehauchten Anschauungen übereinstimmen.

Ueber die allgemeine Berechtigung und Einführung des mythologischen Standpunktes speciell für die Beurtheilung des hebräischen Alterthums hat Goldziher, sowohl in der Einleitung s. Buches u. Cap. I, wie auch besonders im VIII. Cap. „Anfänge des Monotheismus und Differenzirung des Mythos" so ausführlich gehandelt, dass wir uns auf unsere besondere Anwendung der mythologischen Betrachtungsweise in den Specialuntersuchungen beschränken können.

Wir glauben hiermit die allgemeinen Bemerkungen dieser Einleitung schliessen zu können, da wir über-

haupt von dem Gesichtspunkte ausgegangen, dass nicht die Erörterung der allgemeinen principiellen Grundsätze den Ausschlag geben soll, um die folgenden Ausführungen unserer Untersuchung zu stützen und beweiskräftig *zu machen*, sondern dass wir vielmehr die zu erzielenden Resultate über die einzelnen Specialfragen als die Hauptaufgabe unserer Untersuchung betrachten, an denen sich die Richtigkeit *jener Grundanschauungen erst* erproben und bestätigen soll.

Erster Theil.

Historisch-kritische Analyse der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte.

Erster Abschnitt.

Die historische Kritik des hebräischen Alterthums.

Wir treten nunmehr vor unsere eigentliche Aufgabe, die Untersuchung über den geschichtlichen Ursprung des Monotheismus, oder die Beantwortung der Frage: Wie ist der Glaube an den einzigen Gott im Volke Israel in Wirklichkeit entstanden? Die Antwort darauf liegt uns allerdings in der allgemein recipirten Ueberlieferung, wie sie im Volke Israel selber herrschte und in den heiligen Schriften desselben niedergelegt ist, deutlich genug vor.

Aber wir wissen auch, dass, wo immer ein lebendiger Glaube und eine ihn tragende, feste Volkstradition in heiligen Urkunden fixirt worden ist, derselbe im Laufe der Zeiten, unter den veränderten Anschauungen der Jahrhunderte, einer Auslegung unterliegt, die je nach dem Geist der Zeiten die verschiedenste Gestaltung erfährt. Wir erinnern hier nur an die Deutung der Göttersagen bei den Griechen, insbesondere aber an den Vermittelungsprocess, durch den

man auch den Inhalt der heiligen Schriften des hebräischen Volkes *mit den jemaligen Anschauungen und dem Gemeinbewusstsein der Zeit auszugleichen suchte. Ein dunkles* Gefühl sagte auch hier: „Das Göttliche konnte nicht so geschehen sein, oder aber das so Geschehene kann nicht Göttliches gewesen sein.“ So *bildete sich bei den* Juden der sog. Midrasch und die ganze weitschichtige hagadische Literatur aus. Aus den Schriften Philo's und der älteren Kirchenväter, besonders Origenes, lernen wir *die bekannte* allegorische Deutungsart der Schrift kennen. Mit der Ausbreitung des Christenthums und der starren Fixirung des Kirchenglaubens während *des* Mittelalters verstummten zwar die vereinzelten Widersprüche und kritischen Zweifel, die von einigen Gegnern desselben laut geworden waren. Um so mächtiger aber brachen nach der Reformation die abweichenden Ansichten in den zahlreichen Schriften der Deisten und Naturalisten des 17. und 18. Jahrhunderts hervor. Spinoza, der Gründer der neueren Philosophie, der seine höhere Gottesidee zuerst in wissenschaftlich systematischer Form darlegte, war es auch, der *in seinem „theologisch-politischen* Tractat“ *eine neue* Anschauung der Offenbarung und Prophetie geltend machte und zuerst die Behauptung aussprach, also das später erst langsam und allmählich errungene Resultat der modernen Pentateuchkritik anticipirte, dass „die Thora nicht ein Werk des Mose, sondern erst von dem Schriftgelehrten Esra gesammelt und niedergeschrieben sei.“ Durch den sog. Wolfenbüttler Fragmentisten (Reimarus) wurden endlich die deistischen Einwürfe *gegen die Bibel und die Göttlichkeit* ihrer Geschichte auf deutschen Boden verpflanzt. Hier war es, wo die von der Vermuthung des französischen Arztes Astruc 1753 *ausgegangenen* kritischen Untersuchungen über die Composition des Pentateuch einen fruchtbaren Boden fanden. Es knüpfte sich daran eine Reihe ununterbrochener kritischer Unter-

suchungen über die Entstehung und Abfassung der biblischen Schriften, andererseits aber auch solcher, die den geschichtlichen und sachlichen Inhalt derselben vom Standpunkt ihrer rationalistischen Auslegung einer eingehenden Prüfung unterwarfen. Es bildete sich hier eine sog. natürliche Auslegung, deren Hauptvertreter Eichhorn und Paulus waren, die die Wundergeschichten des A. u. N. Testaments in seltsamster, oft gezwungenster Weise natürlich zu deuten versuchten, die äussere Thatsächlichkeit aufgaben, bloss um die innere Wahrheit der Idee zu retten. Durch Kant's Philosophie, insbesondere seine moralische Interpretation gewann nun zwar die Hermeneutik der Offenbarungsgeschichte einen höheren und gediegeneren Anstrich. Nachdem Semler zuerst von einer Art jüdischer Mythologie gesprochen, Gabler, Schelling u. A. den Begriff des Mythus für alle älteste Geschichte als allgemein gültig eingeführt, ja Georg Lorenz Bauer sogar schon den unreifen Versuch gemacht hatte, eine hebr. Mythologie des A. u. N. Testaments (Leipzig 1802) abzufassen, waren es Vater und besonders de Wette, der in seiner „Kritik der Mosaischen Geschichte“ (Halle 1807) den mythischen Standpunkt auf die ganze älteste Geschichte des hebräischen Volkes ausdehnte und durchführte, sich freilich mit dem blossen Nachweis begnügend, dass die hier vorgetragenen Erzählungen der h. Schrift nicht geschichtlich zu nehmen, sondern nur poetisch, dass sie gleichsam nur als das „Nationalepos“ des hebräischen Volkes anzusehen seien.

Von einer historischen Kritik in dem ernsteren Sinne, wie sie von einem Niebuhr und seinen Nachfolgern auf dem Gebiet der Römischen Geschichte, von Ottfr. Müller, Boeckh, Preller, Curtius, Welcker u. A. auf dem Gebiet der griechischen Mythologie und Urgeschichte in so tief eingreifender Weise vollzogen wurde, konnte auf dem Felde des hebräischen Alterthums bis dahin kaum die Rede sein.

Erst mit Ewalds philologisch gründlicher ausgerüsteten Untersuchungen, besonders seiner „Geschichte des Volkes Israel" (Göttingen 1843), die sich überall auf eine specielle Kritik der Quellen bezog, begann eine wissenschaftlich strengere historische Kritik. Freilich, stellt das hebräische *Alterthum derselben theils* durch die Geringfügigkeit und Eigenart der Quellen, theils durch den zäheren Widerspruch der meist noch als Glaubenspunkte festgehaltenen Vorstellungen unendlich grössere Schwierigkeiten und unübersteigbare Hindernisse entgegen, als das irgend eines anderen, der Vergangenheit *angehörigen* Volkes.

Was wir überhaupt als Eigenthümlichkeit dieser historisch-kritischen Untersuchungen verzeichnen können, ist, dass fast durchgängig die historische, sachliche Kritik Hand in Hand mit der literarhistorischen gegangen, ja sich aus ihr *meist erst entwickelt hat.*

Noch wollen wir in Bezug auf die Methode und den Gang unserer eigenen Untersuchung bemerken, dass wir nach sorgfältiger Erwägung eine Theilung derselben dahin durchgeführt, dass wir im ersten Theile die historische Analyse der Offenbarungsgeschichte, also die Abtragung und Hinwegräumung des geschichtlich gewordenen Baues zu geben versuchen, ohne den Nachweis des jeweiligen historischen Kernes, der den geschichtlichen Ueberlieferungen zu Grunde liegt, daraus auszuschliessen; im zweiten dagegen die Synthese *derselben, d. h.* die *positive*, geschichtliche Reconstruction, oder den Wiederaufbau des durch die Kritik scheinbar Zerstörten herzustellen versuchen, wobei wir dann auch erst den aus der Untersuchung des Ganzen sich ergebenden speciellen Nachweis über die Composition des *Pentateuchs*, sowie der *übrigen* in Betracht kommenden *Bücher* der h. Schrift zu geben für geeignet halten.

Den Anfang einer wirklichen historischen Kritik der israelitischen Religionsgeschichte datiren wir erst aus neuester

Zeit, erst von dem Moment, in dem uns ein klares Bewusstsein und Streben entgegentritt, überall auch in der alttestamentlichen Geschichte die stetige, natürliche Entwickelung in ihr Recht einzusetzen.

Als ersten Vertreter einer consequenten Durchführung dieses Princips haben wir Wilhelm Vatke zu betrachten, der in seiner überaus fleissigen und eingehenden Schrift „Die Biblische Theologie, wissenschaftlich dargestellt," I. Bd., auch unter dem Titel: Die Religion des Alten Testaments, nach den kanonischen Büchern entwickelt. Erster Theil (Berlin 1835)" die Bahn auf diesem Gebiete gebrochen und die Grundlage für die weiteren neueren Forschungen gelegt. In demselben Jahre, in dem David Friedrich Strauss sein weltberühmtes „Leben Jesu" veröffentlichte, das für die Religion des Neuen Testaments epochemachend geworden, unterwarf sein Freund Vatke die Religionsgeschichte des Alten Testaments einer gründlichen kritischen Behandlung vom Standpunkte der Hegelschen Philosophie aus. Beide haben durch ihre Schriften sich das unbestreitbare Verdienst erworben, einen nachhaltigen, bedeutungsvollen und bis heute noch nachwirkenden Einfluss auf die Theologie geübt und eine Reihe neuer und sorgfältiger Untersuchungen, die weit über den Standpunkt der Urheber hinausgeführt, angeregt zu haben.

Vatke erörtert in der Einleitung und im Schluss seiner Schrift streng begrifflich, sowohl das Wesen und die Idee der Religion überhaupt, als auch das der biblischen, wie den allgemeinen Begriff der alttest. Religion. Seine Darstellung bewegt sich in der steifen, schwerfälligen Terminologie der Hegel'schen Schule, wie in Schnürstiefel eingepresst. Er construirt auf Grund der bekannten literarhistorischen Kritik der biblischen Schriften, die er stillschweigend voraussetzt, ohne eine selbstständige kritische Analyse vorzunehmen, nach dem Schema seiner *philosophischen Kategorieen* den konkreten Inhalt der biblischen Geschichte. Es versteht sich

von selbst, dass *das Bild der Entwickelung der Religion*, im Prisma dieser Auffassung, fast umgekehrt und wie auf den Kopf gestellt erscheinen muss. Nicht an den Anfang, in den Mosaismus, wie es die Auffassung des Pentateuch erscheinen lässt, ist der Ursprung des vollständig entwickelten und in allen seinen Institutionen ausgeprägten Monotheismus verlegt, sondern dieser muss sich erst in einem vollen Jahrtausend, von Mose bis weit über das Exil hinaus, aus den niedrigsten Anfängen und rohesten Keimen von *Stufe zu Stufe aus der im* Volksbewusstsein noch überwiegend vorherrschenden natürlichen Anschauung losringen, so dass derselbe erst am Ende, als das Resultat dieses langsamen und allmählichen Entwickelungsprocesses in der, im Pentateuch vorausgenommenen *Vollendung erscheint*. Vatke unterscheidet demnach die einzelnen Epochen der alttestamentlichen Geschichte und sucht für jede das Verhältniss des ideellen Religionsprincips, das er von Mose ab, wenn auch in minimalem Masse, als vorhanden voraussetzt, zum herrschenden *Naturdienst festzustellen* und zwar auf Grund der hie und da zerstreuten Nachrichten und Thatsachen, die uns *in den biblischen Büchern selber und sonst* noch zu Gebote stehen. Er bespricht jede Periode in eingehender, gründlichster Weise nach allen Seiten hin, *in Rücksicht auf die Staatsverfassung und* Rechtspflege, auf Cultus, nach den Vorstellungen vom Göttlichen, seinen heiligen Stätten, dem Cultuspersonal und seiner Organisation, endlich in Bezug auf die sittlichen Zustände, Volksbildung und ihre Anstalten und Einrichtungen. Ueber die Religion der Patriarchenzeit weiss er nichts vorzubringen (vgl. p. 180 und 184). Er hält diese Elemente der hebräischen Sage erst für nachsalomonisch und aus Asien zu den Hebräern gelangt, umgebildet und erst so zu geistigem Eigenthum des Volkes verwandelt (p. 455 und 457). Er bespricht hierauf ausführlich, der Reihe nach, in § 21 das Mosaische Zeitalter, v. *1500—1300*, § 22 die Richterperiode, v. 1300—1100, § 23 das Davidisch-

Salomonische Zeitalter, v. 1100—975, § 24 Zehntes und neuntes Jahrhundert, § 25 das Assyrische Zeitalter, v. 800—630, § 26 das Chaldäische, v. 630—536, § 27 Persisches Zeitalter, von 536—330, § 28 das Macedonische und Makkabäische Zeitalter, v. 330 bis 130 v. Chr. Er entwirft im Allgemeinen ein richtiges Bild der wirklichen geschichtlichen Entwickelung der jüdischen Religion, *doch nur im Grossen und Ganzen*, wie es im ersten Angriff überhaupt nur gelingen konnte; denn er lässt den historischen Rahmen, in dem die Ueberlieferung uns ihr Geschichtsbild entworfen, im Ganzen unversehrt und unangetastet; ihm sind Mose, Josua, die Richter Saul und David, die historischen Personen, als die sie uns die Tradition überliefert. Wo die Thatsachen nicht in diesen Rahmen passen, da werden sie nach der Schablone seines Entwickelungsschema's entweder negirt, oder einfach so abgeschwächt und modificirt, dass wenigstens eine Ausgleichung zu Stande kommt.

So wird z. B. dem mosaischen Zeitalter fast Alles, was ihm die pentateuchische Darstellung zuschreibt, aberkannt, zuerst eine mosaische Staatsverfassung („der mosaische Staat ist auf die Voraussetzung des Ackerbaues und eines ansässigen Lebens gegründet, also auf einen Zustand, der damals noch nicht vorhanden war"). Die ganze Gesetzgebung des Pentateuch wurzelt auf einem späteren historischen Boden — ein System des Cultus, eine organisirte Priesterschaft war zu Mose's Zeiten nicht vorhanden, das ganze Ceremonialgesetz fehlte noch. Das Volk war nach dem Zeugniss des Propheten Amos 6, 25 noch dem Naturcultus, der Anbetung des Saturn, ergeben; daher müsse auch unsere Vorstellung von der Wirksamkeit Moses herabgestimmt werden, da man bei der Voraussetzung, dass die Tradition über seine Wirksamkeit auch nur dem grösseren Theile nach treu sei, weder seine Erscheinung, noch den ganzen Verlauf der hebräischen Geschichte begreifen könne; er wäre gekommen, da die Zeit noch nicht erfüllet war,

wäre mithin ein weit grösseres Wunder als selbst Christus (s. p. 183). Gleichwohl wird er als Prophet und Mittler des Bundes, den Jehova mit dem Volke schloss, aufgefasst, unter die Reihe nicht gewöhnlicher Gesetzgeber, sondern der geistigen Heroen, der Gottgesandten gestellt, wie auch die Propheten (Hosea 12, 14, Jerem. 7, 25. 15, 11) seine Wirksamkeit auffassten. Er legt ihm das einfache Denkmal *der Zehn Gebote* (mit Ausnahme einiger. p. 239) bei und lässt ihn wenigstens als Träger des ideellen Princips, als Verkünder eines monotheistischen Nationalgottes, gegenüber dem im Volke herrschenden sabäischen Naturdienst und der Verehrung des Saturns, erscheinen.

Kann uns eine solche Lösung des grossen geschichtlichen Räthsels dieser uralten Traditionen befriedigen? Die kritischen Ausstellungen, die Vatke macht, sind allerdings berechtigt, und doch können wir einer solchen Abschwächung der Thatsachen, wie z. B. in der Gestalt Mose's nicht das Wort reden. Wie wäre die Nachwelt dazu gekommen, in Mose den Schöpfer des geistigen Lebens und den Mittler des Bundes, der Israel mit seinem Gotte verknüpft, zu verehren?

Dieselben Fragen bleiben übrig, wenn wir das Resultat seiner Kritik in Bezug auf die ganze Richterperiode, auf Samuel, auf Saul, David, den König und Dichter so herrlicher Psalmen (nach der hebräischen Ueberlieferung), auf Salomo, den Verfasser der „Sprüche“ u. s. w. anwenden. Nur die wirklich historischen Zeiten, die Wirksamkeit der Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts, erscheinen in dieser Auffassung in ihrer wahren, geschichtlichen Bedeutung, in dem ihnen angemessenen Lichte. Auch Vieles, was über die Entwickelung der levitisch-priesterlichen Gesetzgebung, die allmähliche Gestaltung der jüdischen Feste etc. gesagt wird, trägt deutlich den Stempel des Gesicherten und Zutreffenden an seiner Stirn.

So konnte denn das Urtheil über Vatke's Buch für den Augenblick nur ungünstig und missbilligend lauten. (Vgl. de Wette's Recension in d. „Studien und Kritiken.

1837. 4. Heft. S. 947): „Vatke raubt uns zwar, heisst es dort, die grosse Bedeutung der Individualität Mosis, theilt aber desto mehr der frommen Selbstthätigkeit der Priester und Propheten zu, erhöht die Kräftigkeit des im Volke wirkenden Geistes der Religion. . . Sei es aus Scheu und Abneigung vor der Individualität (es scheint, dass die Hegel'sche Schule eine solche einflösst), sei es aus Vorliebe für Entwickelung und selbstthätiges Höherstreben, Vatke knüpft die Geschichte der Hebräer nicht an den festen Punkt der grossen Schöpfung Mose's, deren Grundzüge ziemlich deutlich vorliegen, wenn auch Vieles davon im Dunkeln bleibt, sondern stellt ihren Anfang gleichsam in die Luft hinein. . . Sein philosophisches Schema wird hier zum Prokrustesbett für die geschichtlichen Erscheinungen." Auch Ewald urtheilt in seiner Recension des Buches („Berliner Jahrbücher f. wissensch. Kritik" 1836, No. 11 f.) und in seiner „Geschichte des Volkes Israel" (Göttingen 1845. II. Bd. p. 2) in ähnlicher Weise:

„So ist es gekommen, dass sich einigen und zwar sonst nicht gerade zu verachtenden Schriftstellern noch der neuesten Zeit das Licht der Geschichte über dem Haupte dieses ausser Christus grössten Religionsstifters ganz zu Finsterniss verdunkelt und man unter uns schon gezweifelt hat, ob er überhaupt gelebt habe und ob wir irgend etwas Sicheres über ihn auszusagen im Stande seien. Aber so spricht nur die Verzweiflung, welche die wirklich noch vorliegenden Quellen nicht gehörig zu benutzen und aus ihnen kein festes geschichtliches Bild wiederherzustellen vermag."

Ebenso abfällig urtheilt Amand Saintes „Kritische Geschichte des Rationalismus in Deutschland" v. C. G. Ficker (Leipzig 1847) p. 296. „Da Vatke in der Geschichte nur die Beweise für die Wahrheit seines Systems sucht, macht er eben die Geschichte, anstatt auf sie zu hören. . . Demgemäss darf man wohl behaupten, dass Vatke aus dem A. T. dasjenige gemacht habe, was Strauss

aus dem N. T., denn beide schwächen entweder die Thatsachen in ihrer eigentlichen historischen Geltung, oder heben sie geradezu auf, um angeblich die in diesen Thatsachen verborgen liegende Idee zu retten."

Waren diese ablehnenden Urtheile von geringer Bedeutung, so versuchte andererseits Bruno Bauer in seiner „Zeitschrift für speculative Theologie. I. Bd. (Berl. 1836) durch schärfere philosophische Begriffsbestimmung gegen Vatke den mosaischen Ursprung der Gesetzgebung zu vertheidigen. „Als die Kritik", sagt er, „die bis dahin die Gesetzgebung überhaupt auf Moses zurückzuführen geneigt war und ihm nur die schriftliche Abfassung des Ganzen absprach, auch die materielle Vollendung der Gesetzgebung des Pentateuch gegen die Zeit des Exils verlegte, da ahnte sie auch, welchen Einfluss die zeitliche Entstehung auf die Beurtheilung dieses Rechtssystems hatte. Diese Umwendung der Reflexion bezeichnen die „Beiträge de Wette's". Das Gesetz wurde für hierarchisch und levitischen Zwecken dienend erklärt, das religiöse Staatsgesetz wurde aus der subjectiven Reflexion eines einzelnen Standes, nicht des gesammten Volksbewusstseins abgeleitet. (§ 2. Die Symbolik des Gesetzes.) Jene Form des subjectiven Pragmatismus hat die Kritik in ihrer jetzigen wissenschaftlichen Form abgelegt und sich bemüht, das Gesetz als ein nothwendiges Glied in der Entwickelung der alttestamentlichen Religion und des hebräischen Volksgeistes zu fassen. Das Gesetz nämlich sei das Resultat der Prophetie und zwar nach der Kritik die *erstorbene*, äusserlich gewordene Prophetie, der Niederschlag der *prophetischen* Wirksamkeit. . . Nach beiden Ansichten, dass das Gesetz der Prophetie vorangeht oder folge, ist es Symbolik, *Uebertragung eines Inneren in die* Sphäre der Erscheinung, aber darin sind sie unterschieden: für Moses ist das Symbol *ein unbewusstes*, für die Zeit des Exils ein bewusstes, da in der Prophetie schon die Unter-

scheidung des Aeusseren und Inneren, die Reflexion eingetreten." Daher schliesst Bauer: „Dieser Mangel der Reflexion treibt den Pentateuch über die Periode der Prophetie zurück in sein höheres Alterthum. Danach bestimme sich auch die Stellung des Deuteronomiums, das die neuere Kritik einstimmig für den ältesten (?) Bestandtheil der Gesetzgebung erkläre.

Wir müssen darauf verzichten, nachzuweisen, was Wahres und Falsches an dieser Auffassung. Genug, Bauer versucht hierauf den Kampf des Naturdienstes, oder wie er sich ausdrückt, des Kronos und Jehova's im Bewusstsein der Israeliten und seine Berührungspunkte oder Identificirung mit dem frühesten Monotheismus darzustellen. (vgl. B. Bauer „Kritik der Geschichte der Offenbarung. I. Th. 2 Bde. Berlin 1838).

In derselben Weise versuchte Dr. Karl Chr. Planck in seiner „Genesis des Judenthums" (Ulm 1843) und seiner „Genesis des Mosaismus" in Zeller's „Jahrbüchern für specul. Theologie" (1845. Hft. 3.) die Heiligkeit Jehova's aus dem negativen Element des „Feuers", das in den arischen Religionen als höchstes Naturprincip galt, in seiner Vergeistigung zum „Lichtdienst" wurde, in Verbindung mit sabäischem Gestirnkult, abzuleiten. Unsere Kenntniss der ältesten Religionsentwickelung der asiatischen Völker ist noch viel zu unsicher und lückenhaft, die Nachrichten viel zu dunkel und verworren, als dass wir uns getrauen sollten, sichere Schlüsse auf die Verwandtschaft oder Einflüsse derselben auf die des alten israelitischen Volkes zu machen. Eine gediegene Darstellung der phönizischen Religion war zwar um diese Zeit in dem tüchtigen Werke des Dr. F. C. Movers geboten worden, das unter dem Titel: „Die Phönizier I. Bd.: Untersuchungen über die Religion und die Gottheiten der Phönizier, mit Rücksicht auf die verwandten Culte der Carthager, Syrer, Babylonier, Assyrer, der Hebräer und der Aegypter" (Bonn 1841) ein reiches Material zur Kenntniss und Vergleichung der vorderasiatischen Naturreligionen darbietet,

aber sowohl selbst häufig von sehr befangenem Gesichtspunkt ausgeht und unkritisch alte und neue Quellen ohne Auswahl durcheinandermischt, als auch überhaupt nur mit äusserster Vorsicht zu Combinationen mit hebräischen Religionsvorstellungen zu gebrauchen ist.

In vortrefflicher Weise hat den Umschwung in der Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte Dr. Fr. Beck charakterisirt, in einem Aufsatze: „Die geschichtlichen Voraussetzungen des hebräischen Religionsprincips und ihr Uebergang in dasselbe“ in Ludw. Noack's Ztschr. für specul. Philos. (1843. Hft. 2.) Wir heben einige signifikante Stellen aus demselben hervor: „Man hat die hebräische Religion immer nur in ihrer höchsten Entwickelung, in ihrer idealen Reinheit zum Gegenstand der wissenschaftlichen Betrachtung gemacht und gewissermassen stillschweigend den biblischen Schriftstellern ihre Voraussetzung von der Ursprünglichkeit derselben zugegeben. . . . Die kritische Betrachtung widerspricht also schnurstracks der officiellen. Sie erkennt in der ganzen hebräischen Geschichtschreibung eine fortwährende, sich immer steigernde Verunstaltung der wahren Geschichte vom Pentateuche an bis zur Chronik. Dem Umstand, dass die Literatur erst nach dem Siege des jehovistischen Princips sich zu entwickeln anfing und immer in den Händen der Anhänger jenes Princips als der allein Gebildeten blieb, haben wir diese Gestaltung der hebräischen Geschichte zu verdanken.“

„Die geschichtlichen Voraussetzungen der hebräischen Religion sind in der allgemeinen semitischen zu suchen; allerdings kennen wir dieselbe nur aus den besonderen Verzweigungen, deren eben die hebräische eine ist; allein der gemeinsame Hintergrund lässt sich immer aus den besonderen Erscheinungen herausfinden, deren wesentliche Einheit bei allem sonstigen Unterschied sich nicht verkennen lässt. Während es die Aufgabe anderer semitischer Völker wurde, die Naturreligion auszubilden und sie einem Volke

zu übergeben, das dieselbe zu einer wahrhaft menschlichen Welt verarbeiten sollten, schlugen die Hebräer den entgegengesetzten Weg ein, der auch von Haus aus in der gemeinsamen Voraussetzung, als dunkler Trieb zur ideellen Auffassung vorgezeichnet war. . . Die Phönizier waren es, die die Naturseite des Semitismus zu ihrer höchsten Entwickelung gebracht. . . Erst durch die Ausbildung der Naturreligion ist das Bewusstsein der idealen Seite allmählich entstanden und erscheint deshalb immer als Gegensatz des natürlichen Bewusstseins. . .

„Es muss zugegeben werden, dass die höhere dem Naturdienste entgegengesetzte ideale Anschauung schon lange in einzelnen Kreisen, in gewissen ausgezeichneten Individuen zu vollem Selbstbewusstsein gelangt war, als die Masse noch in der dumpfen Naturanschauung befangen war, dass ferner der Kampf dieser beiden Elemente den wesentlichen Inhalt der vorexilischen Geschichte ausmacht. Diese auserwählten Träger des höheren Princips haben im national-religiösen Interesse den bewussten (?) Zweck verfolgt, ihrem Princip im Volke Eingang zu verschaffen, und sie haben das nur so thun können, dass sie es als ursprüngliches, diesem Stamme von Gott selbst anvertrautes Eigenthum, als national, urväterlich darstellten, und solcherweise haben sie von ihrem Reflexionsstandpunkte aus die ganze Volksgeschichte construirt. Dieselbe hat nun, als eine durch und durch von einem bewussten Principe getragene, in einer bestimmten Tendenz verarbeitete, eine so feste Haltung, eine solche innere Verständigkeit und so klaren Zusammenhang gewonnen, dass sie sich durchaus von den mythischen und mythologischen Erzählungen der stammverwandten Völker unterscheidet, und einmal von dem Volke angenommen, unvertilgbar in seinem Bewusstsein dastehen musste. . . Und so hat nicht eine wirkliche, sondern eine gemachte, vorgestellte Geschichte, die aber einen Halt, einen Zusammenhang, eine

Bestimmtheit hatte, die einer wirklichen Geschichte fehlen musste, diesem Volke seine beispiellose Starrheit und Zähigkeit *gegeben; der falsche Spiegel der Vergangenheit* hat es immerfort in der Täuschung (?) über Gegenwart und Zukunft erhalten." —

Auf dieser Basis richtiger allgemeiner Betrachtung bewegte sich schon zu Anfang der vierziger Jahre unseres Jahrhunderts die alttestamentliche Forschung. In eine reagirende, wenn auch sachlich spezieller eingehende Bewegung ward sie besonders durch Ewald's tief eingreifende Arbeiten, sowohl über die Bücher des Alten Bundes überhaupt, als auch besonders durch seine gross *angelegte, aber* durchweg durch bizarre Einfälle und Behauptungen gekennzeichnete „Geschichte des Volkes Israel, bis auf Christus", 3. Bde. (1. Aufl. Göttingen 1843—47 und öfters neu aufgelegt) zurückgeführt. Seine kritische Analyse der Quellen zeigt überall die ihm eigene, unliebsame Manier, seine Meinung, die er erst aufzustellen und zu beweisen hätte, nicht als subjective Ansicht, sondern umgekehrt als objektive Thatsache einzuführen und unbedingte Annahme dafür zu verlangen, *jeden Widerspruch aber als eine Sünde am heiligen* Geist zu brandmarken. So unterschied er in seiner „Geschichte der hebräischen Geschichtsschreibung" (ibid. I. p. 72—258) im Pentateuch allein 5—6 verschiedene Verfasser, abgesehen von dem, was er über Alter und Abfassung der übrigen Bücher orakelmässig fabelte. Nicht zu läugnen aber ist, dass hierdurch die geschichtlichen Fragen immer von Neuem zu weiteren und eindringlicheren Verhandlungen angeregt und auf eine immer höhere Stufe der *Betrachtung erhoben wurden.*

So bildete sich denn allmählich eine selbstständige wissenschaftliche hebräische Alterthumsforschung aus, und die neueren Arbeiten auf diesem Gebiete lassen den in jeder Hinsicht erweiterten Gesichtspunkt und allgemeineren völkergeschichtlichen Horizont nicht verkennen. Den vorgerücktesten

Standpunkt aber unter diesen Bearbeitungen der Religionsgeschichte des hebr. Volkes nimmt unstreitig das ausgezeichnete Werk des berühmten holländischen Gelehrten, Dr. A. Kuenen, Professor an der Hochschule zu Leiden, ein, der zuerst auf Grund der neueren Quellenforschungen, besonders der sogenannten Graf'schen Hypothese, eine allseitige geschichtliche Begründung der neuesten Phase der historischen Kritik zu geben versuchte in dem anerkannt und in seiner Art bedeutendsten Buch: „De Godsdienst van Israel, tot den ondergang van den Jood'schen Staat." (I. Deel. Haarlem 1869, II. 1875).

Ehe wir indess zu einer näheren Besprechung und Würdigung seiner Leistung übergehen, scheint es uns nöthig, überhaupt der Kritik der biblischen Quellen, insbesondere dem bisherigen Gang der Untersuchungen über die Composition des Pentateuchs eine speciellere Betrachtung zu zuwenden.

Zweiter Abschnitt.

Kritik der Quellen.

Unter den biblischen Schriften, die uns als Quellen für unsere Kenntniss der hebräischen Geschichte dienen, haben wir vor Allem zwei Arten ihrem Wesen und inneren Charakter nach sorgfältig zu scheiden. Wir meinen die Schriften der älteren Propheten, deren Reden, wie immer gestaltet und zerstückt, auf uns gelangt und in die Sammlung der heiligen Schriften aufgenommen worden, und ihnen gegenüber die eigentlichen geschichtlichen Bücher, die uns bekanntlich jetzt in einzelnen, nach den Hauptepochen, die sie darstellen, abgetheilten Schriften vorliegen, wie die 5 Bücher Mose's, das Buch Josua, der Richter, die Bücher Samuelis und der Könige, die uns in fortlaufender Reihe die Geschichte des Volkes Israel, von der Schöpfung bis zum babylonischen Exil, erzählen, so dass für jede Epoche das

betreffende Buch die einzige Quelle bildet, mit Ausnahme der beiden Bücher der Chronik, die die Genealogieen in kurzem Abriss rekapitulirt und für die Königsgeschichte eine parallele Bearbeitung darbietet.

Was nun den Unterschied dieser beiden Arten von Quellen ausmacht, ist Folgendes. Wir haben schon darauf hingewiesen, dass die neuere historische Kritik den eigentlichen Sieg des Jehovagedankens und der von ihm getragenen Religion, durch den er im ganzen Volk zum Durchbruch kam, erst gegen das Ende des babylonischen Exils verlegt. Die prophetischen Schriften zeigen uns nun den noch an- und fortdauernden Kampf des höheren Princips gegen den in den oberen und untersten Schichten des Volks noch immer herrschenden Naturdienst und die damit verbundene sittliche Verderbniss. Sie erscheinen uns daher als die älteren, glaubwürdigeren, d. h. von der späteren Reflexion noch nicht gefärbten Quellen, jedenfalls als solche, die den wirklichen geschichtlichen Verhältnissen und den ursprünglichen Anschauungen von dem Verlaufe der israelitischen Religionsentwicklung noch näher standen. Daher sie auch für eine richtige geschichtliche Beurtheilung des Ursprungs des Monotheismus und seines allmählichen Durchdringens uns als beste und werthvollste Zeugen dienen und ihre noch unbefangenen, oft so schneidigen Bemerkungen unter den Quellenschriften in erster Linie in Betracht kommen. Sie sind es, die denn auch in der That den Kritikern wegen ihrer so gänzlich abweichenden Anschauungen und geschichtlichen Aussprüche die vorzüglichsten und sichersten Anhaltspunkte gewährten.

Ganz anders verhält es sich mit den sog. historischen Büchern. In ihnen ist bereits durchweg der vollendete Sieg des jehovistischen Princips vorausgesetzt; das Werden und der Kampf ist vergessen, oder doch von einem kaum noch bewussten Reflexionsstandpunkt aus festgehalten. Wir können sogar den immer mehr sich steigern-

den Pragmatismus der priesterlichen Geschichtsschreibung noch deutlich verfolgen, wenn wir die immer gefärbtere Darstellung der Chronik mit der, der Bücher Samuels und der Könige vergleichen.

Ihren unlösbarsten, wir möchten sagen, eine Art von gordischen Knoten hat die Geschichte in dem Buche geschürzt, das sowohl das grundlegende Gesetz-, als auch Geschichtsbuch zu werden bestimmt war. Wir meinen den Pentateuch, die 5 Bücher Mose's oder die Thora, in der alle Fäden der Entwicklung, in ihren Anfangs- wie in ihren Endpunkten, zusammenliefen, weil auf sie nicht bloss der Niederschlag der Prophetie, das sittliche Princip des Monotheismus, das Moralgesetz zurückgeführt wurde, sondern auch die gesammten religiösen Institutionen, das von Alters her mit diesem idealen Princip verschmolzene Gesetz, das man nach einer gewiss wohlbegründeten Volkstradition auf den zurückführte, dessen Name überhaupt als der Urheber der Gesetzgebung, als Hierogrammateus, „der heilige Schreiber", sowie der grösste der Propheten galt, auf Mose. So konnte denn in diesem Buche, dessen Gesetz in seiner uralten geschichtlichen Umrahmung gleichsam in ewigem Flusse blieb, Altes und Neues getrost in einander rinnen und fixirt werden, ohne die Ahnung einer absichtlichen Täuschung aufkommen zu lassen, oder auch nur zu rechtfertigen, bis das Ganze endlich im geschriebenen Buchstaben zu einer nicht mehr veränderlichen Masse erstarrte.

So musste denn auch die Kritik der Quellen sich vor Allem um den Pentateuch concentriren; von hier aus und nach hier zurück liefen alle Fäden der Untersuchung. Wir sehen in der That, dass die sog. Pentateuchfrage, d. h. die kritische Forschung nach der Composition, Alter und Verfassern dieses Buches, der eigentliche Wahlplatz wurde, auf dem die wissenschaftliche Lösung des Hauptproblems ihren Entscheidungskampf führen sollte. Ueber ein Jahrhundert lang

währt dieser Kampf; viel mühsame, vergebliche Versuche hat er aufzuweisen, und doch dürfen wir behaupten, dass diese Anstrengungen nicht erfolglos gewesen.

Wir wollen und brauchen denselben in seinen Einzelnheiten nicht zu reproduciren. Ueber die Wendung, die derselbe in neuester Zeit genommen, hat A. Merx in höchst dankenswerther, verständnissvoller Weise in dem „Nachwort" zur zweiten Auflage von Tuch's „Commentar über die Genesis" (Halle 1871) eine fleissige Zusammenstellung gegeben, aus der wir hier nur die Hauptmomente hervorheben. 1753 gab Astruc seine Conjectur über den auffallenden Wechsel der Gottesnamen in der Genesis. Er nahm verschiedene Mémoiren oder Quellenschriften an, deren sich Mose bei der Abfassung seines Geschichtswerks bedient. Ilgen nannte sie Urkunden, daher für dieses erste Stadium der Untersuchung der Name Urkundenhypothese gebräuchlich ward. Ihr folgte Eichhorn in s. Einleitung. Sie ward von *dem Engländer Geddes in eine* Fragmentenhypothese umgewandelt, die von Vater und de Wette adoptirt und 1805 nach Deutschland übertragen wurde. Gegen diese Ansicht trat Ewald in s. Composition der Genesis 1823 auf, indem er die Einheit und Planmässigkeit der Anordnung des Ganzen nachwies. So bildete sich die Ansicht, die unter dem Namen der Ergänzungshypothese bekannt, nach der die Bestandtheile, in denen Elohim sich findet, als Ur- oder Grundschrift des Elohisten bezeichnet, die, in denen Jehova vorkommt, einem Ergänzer, dem Jehovisten, zugeschrieben wurden. Immer weiter ward diese Hypothese ausgedehnt und entwickelt von de Wette, Tuch, Stähelin u. A. Einen neuen Anlauf nahm Hupfeld in s. „Quellen der Genesis" indem er die einzelnen Bearbeitungen einer schärferen Kritik unterzog. Er betrachtet den Jehovisten nicht als abhängige Quelle und unterscheidet ausser dem bisherigen (ersten) Elohisten (der Grundschrift) noch einen zweiten Elohisten, welche 3 Hauptbestandtheile von einem Redaktor

zu einem Buche vereint wurden. Noch eigenthümlicher schied Böhmer, der seine Quellentheilung nach A, B, C benannte und A im Stamme Juda, etwa unter David (1055), schreiben lässt, B dem Nordreiche angehörig c. 880 und C gleichfalls im nördlichen Reiche verfasst, etwa unter Jerobeam II. geschrieben sein lässt. Wie sehr auch die Untersuchung in Willkühr ausartete, immer von Neuem wurde sie wieder aufgenommen und von Stähelin, Bleek, de Wette (in den neueren Auflagen d. Einleit. ins A. T.) u. A. modificirt, verallgemeinert und mit der ganzen Geschichtsschreibung in Einklang gebracht.

Eine neue vollständige Umwandlung erlitt die bisherige Anschauung durch Knobel's mannigfach modificirte Auffassung, sowie durch eine fleissige Bearbeitung der 11 ersten Kapitel der Genesis von Eberh. Schrader.

Immer bunter und complicirter ward das Bild der Abtheilung der verschiedenen Verfasser. Man gab ihnen statt der früheren Bezeichnungen als älteren und jüngeren elohistischen und jahvistischen Berichterstatters die mehr charakteristischen Namen eines annalistischen, theokratischen und prophetischen Erzählers, sprach von einem Rechts- und einem Kriegsbuche u. s. w.

Auf eine wichtige Frage, die Stellung des Deuteronomiums betreffend, war hierbei noch wenig oder gar keine Rücksicht genommen, obwohl hierüber bereits 1854 von Eduard Riehm „die Gesetzgebung Moses im Lande Moab (Gotha)" eine höchst tüchtige, ganz neue Gesichtspunkte eröffnende Untersuchung angestellt worden war. Es ging daraus als unzweifelhafte Thatsache hervor, dass das Deuteronomium, oder „diese Thora", wie es dort heisst, in ihrem Anfang Cap. 4, 45 und Schluss 28, 69 ein selbstständiges, älteres Werk gebildet, dasselbe, das unter König Josia aufgefunden, also vor c. 622 geschrieben sein muss, das eine eigenthümliche Entwickelungsstufe der israelitischen Religionsentwickelung und Gesetzgebung repräsentirt, von der

sich lehrreiche Schlüsse auf eine vor- und nachdeuteronomische Legislation ziehen lassen. Jedenfalls war hiermit für die Composition des Pentateuch ein fester chronologischer Punkt gefunden, der für die Bestimmung der gesetzgeberischen Entwickelung die bedeutendsten Folgerungen gestattet.

In der That sehen wir denn auch einen der consequentesten neueren Kritiker von hier aus den Ausgangspunkt seiner Untersuchung nehmen. Es ist Graf, einer der besonnensten und scharfsinnigsten Forscher der Neuzeit, der in seiner Schrift: „Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments. Zwei hist. krit. Untersuchungen (Leipzig 1866)" die durchgreifendste Kritik der geschichtlichen Bücher (von Genes. 1 bis Reg. 25) unternommen hat.

Er hebt dabei zuerst, wie Merx es richtig bezeichnet, „die historische Tragweite der Pentateuchfrage hervor, von deren Lösung in Wahrheit unsere ganze Erkenntniss der alttestamentlichen Religion abhängt, da es sich hier darum handelt, ob man die mosaische Gesetzgebung, der Natur und Analogie nach, als Zeugniss und Ergebniss einer allmählichen, aus einem fruchtbaren Keime hervorgegangenen Entwickelung, oder als etwas von Anfang Vollendetes und jeder ferneren Entwickelung zu Grunde Liegendes ansehen soll."

Ehe wir jedoch den weiteren Verlauf der Graf'schen Arbeiten näher betrachten, scheint hier der Ort, einen kurzen Rückblick auf meine eigenen, hier eingreifenden kritischen Untersuchungen einzuschalten, die mich auf einem anderen Wege schon viel früher zu derselben Anschauung geführt hatten, bei der wir Graf's Arbeiten schliesslich kurz vor seinem Tode anlangen sehen.

Wir meinen die kritische Untersuchung, die ich über die letzten 15 Capitel des Exodus angestellt und als vorläufige Studie aus einem Complex weiterer geschichtlicher Forschungen unter dem Titel: „Der biblische Bericht über die Stiftshütte. Ein Beitrag zur Geschichte der

Composition und Diaskeue des Pentateuch" (Leipzig 1862) veröffentlicht habe.

Wir sehen hier von dem eigentlichen Inhalt der Schrift, dem Nachweis einer sehr späten diaskeuastischen Erweiterung des Pentateuchgefüges, ab, um auf die Folgerungen, die sich für mich daraus in Bezug auf die Gesammtfrage ergaben, in Kürze einen Blick zu werfen, da ich mich im Buche selbst auf jenes einzelne Stück beschränkte und von der historischen Frage gänzlich absah.

Aus dem Buche ergab sich, dass sich unser Pentateuchtext vor seinem definitiven Abschlusse in so später Zeit, wie man es bis dahin wohl kaum geglaubt, noch in einem Flusse befunden, der auf die historiographischen wie gesetzgeberischen Strömungen der früheren Gestaltungsepoche ein eigenthümliches Licht werfen musste.

Ich hatte daher die Absicht, in einem „Excurs" weitere Beobachtungen über die Composition des ganzen Pentateuch beizufügen, die durch Aufstellung einer „neuen Theorie über den Gebrauch der Gottesnamen" die ganze bisherige Grundanschauung von einer „elohistischen Grundschrift" und dem „jehovistischen Ergänzer" umstossen und dafür eine neue aufstellen sollte, „die von der bisherigen allgemeinen Annahme nicht bloss abweicht, sondern ihr in den Hauptpunkten geradezu entgegengesetzt ist" (vgl. „Stiftshütte" S. 40).

Schon in der Einleitung hatte ich auf die Vergeblichkeit der Bemühungen hingewiesen, wenn man glaubte, den Pentateuch, wie bei einer chemischen Analyse, mit Einem Male in seine Urbestandtheile zerlegen zu können, so lange der literar-historischen Kritik nicht eine ebenso gründliche Untersuchung des Sachlichen und Antiquarischen, ein tieferes rechts- und religionsgeschichtliches Verständniss zur Seite ginge (cf. das. S. 3).

Seit Astruc's Hypothese nämlich bewegten sich die kritischen Untersuchungen hauptsächlich auf Grund jenes wahr-

genommenen Wechsels der Gottesnamen *Jhvh.* und *Elohim* *um die Frage, wem die einzelnen* Urkunden oder Quellenschriften zuzuweisen seien, ob dem Elohisten oder Jehovisten. Die Untersuchung war damit, ohne es zu merken, auf eine offenbar ganz falsche Fährte gerathen; denn der naheliegende Schluss, dass die, das Buch gleich beginnenden elohistischen Stücke, die sich auch in den folgenden Capiteln leicht ausscheiden lassen, einem älteren Bearbeiter, der „Grundschrift“, oder dem „Buch der Ursprünge“, wie Ewald diese Hauptquelle *nannte*, angehören, diejenigen dagegen, die so abweichend den Gottesnamen Jehova anwenden, einem späteren Ueberarbeiter, dem sog. Ergänzer, erweist sich bei nur mässigem Nachdenken als ein falscher, und war auch mir schon früh als das *πρῶτον ψεῦδος* aufgegangen, das dem ganzen bisherigen Untersuchungsgang der Kritik zu Grunde lag, ja das, selbst *nach* Hupfeld's schärferer *Distinction* eines ersten und zweiten Elohisten, dennoch selbst in den neuesten kritischen Analysen Nöldeke's und Wellhausen's als das Phantom einer angeblichen „Grundschrift“ vor wie nach fortspukt.

Den gedachten „Excurs“ musste ich seiner Zeit aus meiner Schrift fortlassen (vgl. das. p. 212). Versuchen wir es, das *Wesentliche seines Inhalts* hier *nachzutragen*.

Eine ähnliche Erscheinung nämlich, wie der Pentateuch, bieten auch die Psalmen in Betreff des Wechsels der Gottesnamen dar. Wie jener, sind auch sie bekanntlich in 5 Bücher getheilt: das erste umfasst Ps. 1—41, das zweite 42—72, das dritte 73—89, das vierte 90—106 und das fünfte 107—150. Diese Eintheilung scheint ziemlich alt zu sein, da die beigefügte Schlussdoxologie sich bereits 1. Chron. 16, 36 vorfindet.

Hier zeigt sich nun in Bezug auf den Gebrauch der Gottesnamen die merkwürdige Wahrnehmung, dass im ersten Buch überwiegend der Name Jehova steht (in 41 Psalmen findet sich 272 mal Jhvh. und 15 mal Elohim),

im zweiten dagegen ebenso auffällig der Name Elohim vorherrschend ist (in 31 Psalmen begegnet man 164 mal E. und 30 mal J.). Im dritten Buche, das von 73—83 Asaphische und von 84—88 Korachitische Psalmen enthält, halten sich beide Namen so ziemlich das Gleichgewicht (in 17 Psalmen 44 mal J. und 43 mal E.); im vierten Buche erscheint nur der Gottesname Jehova. Elohim kommt gar nicht vor (in 17 Psalmen 103 mal Jhvh.), im fünften endlich kommt Jhvh. fast ausschliesslich vor (in 44 Psalmen 236 mal Jhvh. und 7 mal Elh.).

In das nähere Detail dieses merkwürdigen Umstandes können wir hier nicht eingehen. Am ausführlichsten und sorgfältigsten hat darüber Franz Delitzsch in seiner Schrift „Symbolae ad Psalmos illustrandos isagogicae" (Lipsiae 1846) gehandelt. Rein zufällig kann eine solche Erscheinung nicht sein. Sie zu erklären, versuchten Ewald (Poetische Bücher I. p. 190 ff.) und Delitzsch, beide, wie mir scheint, ohne das Richtige zu treffen. Der Erstere sagt: „dass mit dem Wechsel der Gottesnamen im Pentateuch dieser hier nichts gemein hat, leidet keinen Zweifel ... hier bleibt nichts übrig als die Annahme, dass der Sammler dieser Masse von Liedern nach eigenem Gutdünken jenen Wechsel der Gottesnamen einführte, vielleicht durch einen ähnlichen Glauben geleitet, wie der ist, durch den die späteren Juden überall Jahve zu sprechen vermieden." Wie erklärt sich dann aber das Wiedervorkommen des Jhvh. im letzten Buche, wenn Ewald die Umänderung in Elohim bloss auf den zweiten Theil beschränkt, „der durch die Hand eines Sammlers gegangen sein soll, der überall lieber E. als J. setzte?" — Ebenso wenig annehmbar ist Delitzsch's Erklärung, wonach von David her eine doppelte Gattung von Jehova- und Elohim-Psalmen bestanden habe, wie es ja auch andere Arten strophisch, rhythmisch und alphabetisch geordneter, oder nach bestimmten musikalischen Rücksichten oder solchen, der Instrumentalbegleitung bezeichneter

Psalmen gab. Der Sammler des Psalters soll hierbei den Pentateuch nachgeahmt haben, der gleichfalls verschiedene historiographische Strömungen, bald ein elohistisches, bald ein jehovistisches Colorit aufweise.

Unsere Meinung geht nun dahin: wenn sich auch nach einem so äusserlichen, beiläufigen Kriterium, wie es der Gebrauch der Gottesnamen ist, kein für die Bestimmung des Alters und der Composition der einzelnen Psalmen entscheidendes Urtheil fällen lässt, so weist doch die Reihenfolge der Bücher in der Psalmen-Sammlung auf eine gewisse chronologische Entstehung, die durch den so deutlich darin hervortretenden Gebrauch der Gottesnamen Rückschlüsse gestattet, aus denen wir ihren seltsamen Wechsel noch einigermassen zu erklären im Stande sind, und zwar in einer Weise, die uns die Entwickelung dieses Gebrauchs noch geschichtlich begreifbar macht.

Wir glauben darin noch folgende 4 Stufen der Entwickelung unterscheiden zu können. Die erste Stufe bildet die ältere und älteste Zeit, in der man die gebräuchlichen Gottesnamen noch alle dem ihnen entsprechenden Sinne gemäss anwandte; ihr gehören die Psalmen an, in denen bald Jehova, bald Elohim, oder, wie im Pentateuch, auch oft Ha-Elohim für den Gott Israels vorkommt. Zur zweiten Stufe rechnen wir die Zeiten, in denen man anfing, aus bestimmten Gründen den Namen Jhvh zu vermeiden; bald war es schriftstellerische Reflexion, wie im Pent., z. B., dass von dem vormosaischen Gott der Name Jhvh noch nicht gebraucht werden dürfe, oder wo Gott im Munde von Heiden redend oder handelnd eingeführt wird; noch absichtlicher und geflissentlicher aber ward die vorzugsweise Wahl des Elohim statt Jhvh, seitdem der immer scrupulöser werdende Gebrauch des heiligen specifischen Gottesnamens seine Aussprache und Schreibung beschränkte. Auf dieser Stufe konnte, wie bei uns in gewissen Jahrhunderten orthographische und grammatische Eigenthümlichkeiten, das Elohim zur Manier wer-

den, die den Namen Jhvh geradezu verdrängte. Als Probe dieser Schreibart gilt das in unserer Sammlung jetzt als zweites Buch sich vorfindende, in der diese Umänderung mit so starker und erweislicher Absichtlichkeit auftritt, dass kein Zweifel darüber obwalten kann. Delitzsch stellt in s. Schrift p. 7 eine Menge von Parallelstellen zusammen, wo Jhvh in der auffallendsten Weise durch Elohim ersetzt scheint, z. B. der Anfang des Dekalogs, der Ps. 50, 7 lautet Elohim elohecha anochi, oder der Lager-Aufruf Mose's, der Ps. 68, 2 in Jakum Elohim etc. umgeändert wird; ähnlich wird in der Stelle aus dem Deboraliede (Richt. 5, 4), die sich Ps. 68, 8 vollständig wiederfindet, überall Jhvh in Elohim umgeändert; ebenso auffällig tritt es hervor in den sog. parallelen Psalmen.

Nachdem der Gottesname JHVH so vollständig zum ἄῤῥητον geworden war, führte die immer grösser werdende Scrupulosität, die sich nun auch darin zeigte, das in den heil. Urkunden einmal vorhandene Tetragrammaton nun auch nicht willkührlich mit einem anderen Worte (Elohim) zu vertauschen, zu einer neuen Phase, die wir als dritte bezeichnen wollen. Man fing an, überall statt des unaussprechlichen Jahve Adonai zu sprechen und dieses Wort auch in der Schrift buchstäblich zu setzen. Daher begegnen wir von nun an, d. h. besonders in den beiden mittleren Büchern, so häufig dem wirklich als Gottesname geschriebenen Wort Adonai; so konnten Zusammenstellungen entstehen, wie Adonai Jahve, das den späteren Massorethen und Punktatoren so missliebig erschien, dass sie die Vocalisation von Elohim unter Jahve setzten. Doch auch hiermit hatte sich die religiöse Gewissenhaftigkeit jener Zeiten noch kein Genüge gethan: es blieb nur noch das Letzte übrig, was wir als vierte und letzte Stufe unterscheiden. Man schrieb auch nicht mehr mit Buchstaben Adonai als Gottesnamen, sondern, je fester sich der Gebrauch gesetzt hatte, statt des geschriebenen Tetragrammaton Adonai zu sprechen, desto

sicherer *konnte man nun auch dazu fortschreiten*, das JHVH wieder wirklich überall und ausschliesslich zu schreiben, da es doch nun allgemein Adonai gelesen wurde, wie sich dieser Gebrauch denn bei den späteren Juden erhalten und bis auf den heutigen Tag vererbt hat. Daraus erklärt sich denn nun erst deutlich, warum in dem letzten fünften *Buch unserer* Psalmensammlung sich das frühere geschriebene Adonai fast ganz verloren hat und durchweg dafür das constante *Jhvh* (das *nun* allgemein *Adonai gelesen* wurde) wieder auftaucht.

Wir haben diesen Gang in der Entwickelung des Gebrauchs der Gottesnamen deshalb hier so umständlich geschildert, um dessen Anwendung nun auch an dem Pentateuch zu erweisen.

Vor Allem erhellt, dass der Wechsel der Gottesnamen hiermit als Kriterium für die kritische Analyse eine gänzlich *veränderte* Bedeutung gewonnen, als ihm bis dahin beigelegt worden, dass demselben hiernach überhaupt nicht mehr eine Wichtigkeit innewohnt, die bei der Entscheidung allein den Ausschlag giebt.

Schon oben hatten wir darauf hingewiesen, dass hiernach gleich die ersten Capitel der *Genesis uns in einem* vollkommen veränderten Lichte erscheinen mussten, und zwar, dass das Verhältniss der Verfasser als ein gerade umgekehrtes erscheint gegen das, wofür es bis dahin gehalten worden.

Die Wichtigkeit des hiermit gewonnenen Ergebnisses — sagt ein neuerer Beurtheiler dieser Wendung in der kritischen Analyse (Aug. Kayser in der bald zu citirenden Schrift: „Das vorexilische *Buch* der Urgeschichte Israels" p. 197) für die Gesammtgeschichte des israel. Volkes ist zu augenscheinlich, als dass wir darauf zu insistiren brauchten. Das als Grundschrift des Pentateuchs angenommene Elohimbuch ist für dessen jüngsten Bestandtheil erklärt, — „Alles ist auf den Kopf gestellt!"

Gewisse scharf hervortretende sprachliche und anderweitige Kriterien machten es mir schon damals zur Gewissheit, dass wir in den sog. elohistischen Stücken nicht, wie bisher allgemein angenommen ward, die ältere Quelle, die sog. Grundschrift vor uns haben, sondern vielmehr gerade die spätere, die von viel abstracterem Gesichtspunkt ausgehend, eine systematische Bearbeitung der gesammten Geschichte und Gesetzentwickelung Israels, bereits überall in ein festes chronologisches System gepasst, zu geben sucht, die sich demnach zu den jehovistischen Bestandtheilen der Erzählung, in denen man bisher nur eine secundäre Quelle, die Arbeit eines Ergänzers, sah, etwa wie die Schrift eines bereits wissenschaftlich scheidenden, die Zeiten streng sondernden Historikers, eines officiellen priesterlichen Geschichtsschreibers zu der, eines noch auf der ersten Stufe der Geschichtserzählung stehenden Logographen verhält, der noch ganz auf dem Boden poetisch naiver Anschauung und der unbefangensten Mythen- und Sagendarstellung sich bewegt. Solchen Eindruck machen beide Quellen bei längerer Betrachtung noch entschiedener; der sog. Jehovist, der die späteren Gebräuche und Gesetze unkritisch schon in die ältesten Zeiten verlegt, erscheint als die ältere, der Elohist, der Verfasser eines bereits zu einem festen geschichtlichen System geschlossenen „Buches der Ursprünge“, als der jüngere priesterliche Darsteller der Vorzeit, in deren Geschichte sodann zugleich die ganze alte Gesetzgebung verflochten wird.

Es sei uns gestattet, auf einige der markantesten Punkte, die uns als charakteristische Kennzeichen für besagtes Verhältniss sofort auffielen, mit wenigen Worten schon hier verwiesen zu haben. Der Elohist stellt bekanntlich nach der Reihe der Urväter, die der Jehovist von Adam durch Seth bis zu Enosch in so alterthümlicher Weise und, versetzt mit soviel mythischen Zügen und Traditionen, darstellt, eine davon gänzlich verschiedene, streng chronologisch geordnete

Genealogie der 10 ersten Geschlechter auf. Hier wird durchgehends der Ausdruck holid „er erzeugte“ gebraucht, während die ältere jehovistische Erzählung noch unbefangen das jalad „er gebar“ zeigt, eine Ausdrucksweise, an der auch die Bücher der Chronik bereits Anstoss nahmen und die ältere, wie sie im Buch Samuelis sich noch findet, abänderten; überall folgt der Samarit. Text hierbei den jüngeren Correcturen. Noch bezeichnender erscheint folgende auffallende Abänderung. Der Jehovist gebraucht in der Geschichte der Sintfluth auch von Thieren (Gen. 7, 2) noch den Ausdruck isch we-ischto „Mann und Weib“, sonst nur von Menschen üblich; der spätere Elohist corrigirt das ihm anstössige und setzt dafür zweimal (Gen. 7, 9 und 16) sachar und nekebhâ „Männchen und Weibchen“, worin der Samaritan. T. ihm nicht nur folgt, sondern diese Correctur auch schon auf Gen. 7, 2 ausdehnt. Noch bestimmter tritt dies Verhältniss der Quellen in der fast durchgehends doppelt vorliegenden Geschichte der Sintfluth, aber auch in der ganzen Patriarchengeschichte hervor. Die Eigenthümlichkeiten beider Hauptströmungen der Abfassung in sprachlichem Ausdruck und Anschauung sind von der Kritik so oft und sorgfältig erörtert, dass wir hier nicht darauf zurückzukommen nöthig haben.

Kehren wir nach diesen Zwischenbemerkungen zu Graf's Untersuchungen zurück. Sein Hauptverdienst besteht, um es mit einem Worte zu sagen, darin, dass er es war, der zuerst, vom Deuteronomium und seiner Gesetzgebung ausgehend, mit Evidenz erwies, dass die levitischen Priestergesetze der mittleren Bücher, nicht einer älteren Epoche, wie man bisher geglaubt, oder gar der mosaischen Zeit, angehören können, sondern zusammenfallen mit der Entwickelung jener levitischen Gesetzlichkeit, wie sie sich nach dem Exil als Folge des siegreichen Eindringens der prophetischen Wirksamkeit auf die ganze Volksmasse ergab, so dass es als begründet anzunehmen ist, dass die ganze

Ritualgesetzgebung der mittleren Bücher vor dem Exil weder je zur Ausführung gelangt, noch überhaupt bekannt und vorhanden waren. Graf hat dies an den einzelnen Gesetzesgruppen mit vorzüglicher Sorgfalt und vielem Scharfsinn ausgeführt, wobei er in einer Anmerkung (p. 86 ff.) auch bereits dem Ergebniss meiner Untersuchung über die Stiftshütte rückhaltslos zustimmte.

Gegen diese so gewaltig abweichende Ansicht Graf's nun hatte Riehm in einer Recension seines Buches (Theol. Stud. u. Krit. 1868 p. 350 u. ibid. 1872 p. 283) gewichtige Bedenken erhoben, besonders in Betreff des jungen Ursprungs dieser Gesetzgebung in ihrem Verhältniss zu dem anerkannt älteren elohistischen Geschichtsschreiber. Auch Graf ging noch von der Ansicht aus, dass die sog. elohistische Grundschrift die älteste Grundlage der mosaischen Schriften bilde, von dem jehovistischen Ergänzer erweitert und deren vereintem Werk sodann auch die ältere selbstständige Gesetzgebung des Deuteronomiums einverleibt worden. Graf hatte den jüngeren Ursprung der Ritualgesetzgebung zumeist auf Grund seiner Folgerungen vom rechts- und culturgeschichtlichen Standpunkt aus gemacht. Riehm richtete seine Ausstellungen dagegen vom allgemeinen literar-historischen aus. Er weist darauf hin, dass die gesetzgeberische Sprache in Gen. 17, also einem Theil der elohistischen Grundschrift, mit der des Leviticus identisch sei u. a. m., was Graf einräumen musste. Ist aber der geschichtliche Theil das älteste Schriftwerk des Pentateuchs, so muss auch der in Geist und Sprache unlösbar damit verbundene legislative Theil der älteren und ältesten Zeit zugewiesen werden. Oder aber, ist wirklich die levitische Ritualgesetzgebung jünger als alles Uebrige, so muss auch jenes elohistische Geschichtswerk erst nach dem Exil geschrieben sein.

So sah sich denn Graf durch die innere Consequenz seiner Untersuchungen selbst zu dieser Alternative gedrängt, und welcher Ansicht er folgen würde, konnte nicht zweifelhaft sein.

Er hat dieselbe in einem Aufsatz: „Die sog. Grundschrift des Pentateuchs" (in A. Merx's Archiv für wissensch. Erforsch. des A. T. 1869, 4. Heft p. 466) ausgesprochen.

Es heisst dort: „Was der Anerkennung, dass die „Grundschrift" den jüngsten Bestandtheil des Pentateuchs bildet, im Wege steht, ist nur — die Gewöhnung: es wird uns schwer, die Schöpfungsgeschichte Gen. 1 nicht als Grundlage des Folgenden, nicht als zuerst vorhanden, sondern als später vorgesetzt anzusehen, und doch ist diese Ansicht zugleich mit jener Selbstständigkeit des Jahvistischen Werkes (*in der Quellenhypothese*) gegeben. Hupfeld hat klar und scharf nachgewiesen, dass die Geschichte des ersten Menschenpaares im Paradiese, Gen. 2, 4, nicht ein Anhang zu der vorhergehenden Schöpfungsgeschichte, sondern ein ganz neuer, selbstständiger Bericht ist, welcher jede *Beziehung* auf das *vorhergehende* Stück ausschliesst . . . .

Wenn man sich die Nothwendigkeit dieser Vorstellung einmal klar gemacht, so ist der Bann gebrochen, der sich der Umkehrung der gewohnten Anschauung entgegenstellt."

So war denn auch Graf zu einer Ansicht *durchgedrungen*, zu der nicht bloss ich, wie ich in meiner „Stiftshütte" p. 40 bereits angedeutet hatte, sondern auch mehrere andere *namhafte* Forscher auf selbstständigem Wege gediehen waren. Wir nennen insbesondere P. de Lagarde, der in einer Recension von Olshausen's Beiträgen etc. in den Göttinger Gelehrt. Anz. (1870 p. 1557) erklärt, dass er den Elohisten, wie er bereits seit 1864 lehre, für identisch mit dem Redactor des Pentateuchs halte, der entweder Esdras selbst, oder ein in seinem Auftrage arbeitender Priester gewesen. In Bezug auf den geschichtlichen Charakter desselben sagt er sehr richtig: die Abstraction ist überall später, als das Konkrete etc.

Auch Riehm, der in s. „*Gedanken und Bemerkungen*

zu Graf's gedachtem letzten Aufsatz" (Theol. Stud. u. Krit. 1872, 2. Heft p. 283) sich nicht hineinfinden kann, „dass die herrschenden Ansichten über die Entstehung des Pent. geradezu auf den Kopf gestellt werden sollten, erklärt, dass er unterdessen eingesehen, dass doch auch das Bollwerk, welches er gegen jeden ernsten Angriff gesichert glaubte, von verschiedenen Seiten her bedroht sei. Er weist auf Nöldeke's Untersuchungen zur Krit. des A. T. (Kiel 1869) hin, der S. 141 wenigstens seinem Zweifel an der Alterspriorität der Grundschrift vor den anderen ausführlichen Quellen Ausdruck gegeben. „Vor Allem haben die, sagt er, welche die neue Erkenntniss gewonnen, die Pflicht, den Mitforschern eine eingehende und umfassende Begründung ihrer Ansicht vorzulegen." Die gewichtigen Instanzen jedoch, die er selbst hierauf gegen diese Ansicht vorträgt, widerlegen sich leicht und fast von selbst. Im entschiedenen Vortheil ist dagegen Riehm gegenüber der Schrift P. Kleinert's: „Das Deuteronomium und der Deuteronomiker" (Bielefeld und Leipzig 1872), dessen Ansichten er in s. Recens. (Stud. u. Krit. 1873 p. 165) in allen Punkten treffend widerlegt.

Mehr aphoristisch, wiewohl vollkommen übereinstimmend mit dem vorgerückten Standpunkt der neueren Kritik sind die Bemerkungen L. Zunz's (s. „Bibelkritisches" (1873/74) in s. „Ges. Schriften (Berl. 1875) p. 217—270), durchweg kostbare Winke enthaltend, auf die wir im Einzelnen zurückkommen werden.

Am entschiedensten und doch zugleich auf Grund ganz unabhängiger, selbstständiger Forschung hat Aug. Kayser die Graf'schen Annahmen bestätigt in seiner gründlichen Schrift: Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen (Strassburg 1874). Er gelangt im Wesentlichen zu denselben Resultaten, sowohl in Bezug auf die Ausscheidung der vier Hauptbestandtheile oder Schriftwerke, aus denen der Pentateuch im Grossen

und Ganzen zusammengesetzt ist, als auch in der Bestimmung ihrer Abfassungszeit.

Den ältesten Grundstock oder Kern der Crystallisation bildet hiernach im Geschichtlichen die sog. jehovistische Sage oder Volkstradition, und im Gesetzlichen das sog. Bundesbuch (Exod. 20—23), die Bestandtheile des Deuteronomiums; sowohl die geschichtliche Grundanschauung, als auch die allerdings schon abweichende Gesetzgebung schliesst sich hieran und ist letztere, vielleicht ursprünglich als selbstständiger Gesetzescodex vorhanden, unter Josia, im 18ten Jahre seiner Regierung, also c. 622 v. Chr. aufgefunden und mit dem Buche der Urgeschichte Israels später organisch verwoben. Wenigstens bildet sie den Uebergang, in dem wir die prophetische Rede des Jeremias, mit dessen Redeweise und Ausdrücken sie fast identisch ist, (vgl. Zunz „Bibelkritisches" p. 219—223) zur paränetischen Geschichtsschreibung werden sehen. In der älteren theokratischen Geschichtsdarstellung des Buches der Richter, Samuelis und der Könige, die älter scheint als die des Deuteronomikers, zeigt sich noch keine Spur der späteren levitisch-priesterlichen Gesetzlichkeit, also jener Ritualgesetzgebung der mittleren Bücher, die nach gegenseitiger Abwägung und Vergleichung aller damit zusammenhängenden Momente in den anderen Quellenschriften nothgedrungen erst in die nachexilische Zeit gehört, als eine befestigte Priesterschaft am zweiten Tempel einem eingeführten Opfersystem vorstand, also zur Zeit Esra's und Nehemia's, c. 440 v. Chr. Dazwischen fällt die Einfügung jener auszuscheidenden Capitel 17—26 des Leviticus, die eine so entschiedene Verwandtschaft mit der Sprache und den Ritualbestimmungen Ezechiels haben, dass sie ihm oder seinem Einflusse (den Zunz bekanntlich noch etwas tiefer in der Zeit hinabrückt, so dass er selbst den Namen Ezechiel erdichtet, den Verfasser unbekannt, das Buch selbst aber erst spät, c. 400, in Umlauf gekommen sein lässt (vgl. Zunz l. l. p. 233 u. 241 No. 14—21) zuzuschreiben sind.

Dass auch noch später bis in die Hälfte des 2ten vorchristlichen Jahrhunderts Diaskeuasten am Pentateuch vielfach geändert, hat mein „Bericht über die Stiftshütte“ und Geiger's „Urschrift“ sattsam nachgewiesen.

So war denn eine wichtige Frage der Quellenkritik einigermassen zum Austrag gebracht. Die Cardinalfrage der kritischen Analyse des Pentateuchs, die die höchste und geradezu massgebende Bedeutung nicht nur für einzelne Theile der alttest. Wissenschaft, sondern auch für die Gesammtauffassung der Geschichte der alttest. Religion hat, war diese: es handelte sich um die Frage, ob das fertige Gesetz Voraussetzung der Geschichte Israels sei, oder ob Product des in der Geschichte sich entwickelnden Volksgeistes?

Mit Graf's Arbeit war der Bann gebrochen, die Frage gelöst. Man hat deshalb auch die Graf'sche Hypothese mit Recht als die letzte Phase bezeichnet, mit der die historische Kritik des hebräischen Alterthums in ein neues Stadium eintrat. Graf hat die Durchführung seiner Gedanken nicht mehr erlebt. Er hat sie, wie Merx sagt, den wenigen Mitarbeitern als Vermächtniss hinterlassen, „als Antrieb zu weiterer Untersuchung.“ Seine Hoffnung sollte ihn nicht getäuscht haben.

Die schon von Riehm erwartete „eingehende und umfassende Begründung“ dieser neuen Anschauung hat nicht lange auf sich warten lassen. Ein holländischer Gelehrter, voll Geist und Kenntniss, war dazu berufen, den deutschen Theologen den Rang abzulaufen. Wir meinen das bereits erwähnte umfassende Werk des verdienstvollen Prof. der Theologie zu Leyden, Dr. A. Kuenen: „De voornaamste Godsdiensten“ und zwar „de Godsdienst van Israel“ etc. I. Th. Haarlem 1869 (504 S.) und II. Th. 1875 (563 S.).

Wir können auf den Inhalt der vortrefflichen Arbeit hier natürlich im Einzelnen nicht eingehen, um so weniger,

als wir bei Darlegung unserer eigenen Auffassung auf die im Ganzen dem Verständniss sehr nahe kommenden Ausführungen Kuenen's überall zurückkommen werden. Hier handelt es sich nur um eine zusammenfassende Charakteristik im Allgemeinen.

Nach einer kurzen Darlegung seines Standpunktes und einer Uebersicht über die Quellen der Religionsgeschichte Israels schildert er den Zustand des 8ten Jahrh. v. Chr., seiner politischen Verhältnisse, den Einfluss Assyriens auf das Schicksal des nördlichen und südlichen Reichs und die Wirksamkeit der Jahve-Propheten, die um diese Zeit weissagten; denn die uns erhaltenen Reden dieser Propheten, eines Hosea, Amos, Jesaias, bilden erst den chronologisch sicheren geschichtlichen Boden, von dem er bei der kritischen Betrachtung der israelitischen Geschichte ausgeht und von hier aus retrospektiv die Geschichte der Vorzeit, wie sie sich in den uns vorliegenden historischen Quellen abspiegelt, behandelt. Die Methode ist die einzige historisch richtige und wissenschaftliche. So geht er die einzelnen Epochen der Geschichte durch. So hebt er (p. 110 bis 117) treffend die *Hauptbedenken gegen die Glaubwürdigkeit* der Ueberlieferung über die Patriarchengeschichte hervor. Er findet sie mit Recht darin, dass die Personen, die in der Erzählung der Genesis handelnd auftreten, alle Stammväter sind. Jakob-Israel ist der Ahnherr der nach ihm *benannten Israeliten, dessen 12 Stämme durch ebenso*viel Söhne Jakobs repräsentirt werden; dessen Zwillingsbruder Esau ist der Stammvater der Edomiten, um die nahe Verwandtschaft dieser mit Israel zu erklären; beide sind aus der Ehe Rebecka's mit Isaak entsprossen, dessen Vater obendrein durch seine Ehe mit Hagar der Stammvater der Ismaeliten und mit seinem Kebsweibe Ketura noch der Ahnherr der Midianiten und mehrerer arabischer Stämme. Lot endlich, der Bruderssohn Abraham's, ist der Stammvater der Ammoniten und Moabiten, alle nach Abraham's Vater

Terachiten benannt, weil sie von Terach, dem Stammvater aller abstammen. Wir haben somit den Beweis, dass die Erzählungen der Genesis auf einer Theorie über das Werden der Völker beruhen, die die historische Wissenschaft nach ihrem gegenwärtigen Standpunkte unbedenklich verwirft. Nun steht gleichwohl fest, dass diese genealogische Anschauung Israels vom Zusammenhange und der Verwandtschaft dieser Völker nicht gerade aus der Luft gegriffen, sondern in gewissem Maasse auf Wahrheit beruht und doch nicht geschichtlich richtig ist. Daher die Schwierigkeiten; müssen wir nun den Erzählungen über die Erzväter allen geschichtlichen Werth absprechen? „Keineswegs, es kommt vielmehr nur darauf an, ihn gut zu gebrauchen.“ „Doch die gegenwärtige Untersuchung, bemerkt er einmal diplomatisch, betrifft nicht die Frage, ob Männer dieser Namen existirt haben, sondern ob die Stammväter Israels und der benachbarten Völker, die in der Genesis auftreten, historische Personen sind? Diese Frage ist es, die wir verneinend beantworten.“ So bespricht er weiter die äussere Geschichte, den Aufenthalt der Stämme in Gosen, den Auszug aus Aegypten und unter Anderem ausführlich, was wir von Moses und seiner Wirksamkeit zu halten haben, ob er bereits den reinen Monotheismus der späteren Propheten erkannt? ob die 10 Worte ihm angehören? ob sie einen ächt mosaischen Kern haben? und ob sich dieser noch von den späteren Zusätzen unterscheiden lasse u. dgl. m. p. 264—291; über die Richterperiode p. 295—317, das Zeitalter David's und Salomo's p. 318—342, das erste Jahrh. nach der Theilung des Reichs p. 343, das IX. Jahrh. v. Chr. p. 361—374, das VIII. Jahrh. p. 374—395, die religiösen Zustände bis zum Fall Jerusalems 586 v. Chr. p. 408—490. Der II. Theil enthält: die Exulanten in Babylon p. 1—83, die Befestigung der Priesterherrschaft und die Einführung des Gesetzes p. 103—197, Judaismus und Parsismus p. 213—262, das Judenthum in Palästina unter der griechischen Oberherr-

schaft und die Hasmonäischen Fürsten 276—371; die Juden in der Zerstreuung, der Hellenismus p. 382—432, das letzte Jahrhundert des Jüdischen Staates p. 445—511, Geschichte des Judenthums nach dem Fall Jerusalems bis zur Neuzeit p. 516—560. Es geht hieraus hervor, dass das Werk Vieles umfasst, das nicht in den Bereich unserer Untersuchung fällt: überall zeigt es ein gesundes Urtheil, feine Beobachtungsgabe: für uns kommt nur sein Urtheil über den älteren Theil der israel. Religionsgeschichte in Betracht, hier weicht Kuenen im Ganzen nicht allzu weit ab von dem, was bereits Vatke auszuführen versuchte, nur dass Kuenen's Darstellung überall lebendiger, nicht so abstrakt, sondern durchweg das Konkrete mit genialem Scharfblick, kritischem Takt und in durchweg anziehender Form beherrscht.

Aber gerade hier, auf dem dunklen Gebiet des höheren Alterthums, in der Periode der hebräischen Geschichte, die wir die vorhistorische nennen können, ist es, dass er sich, wie wir uns nicht verhehlen dürfen, begnügt, bei den bisherigen mehr negativen Ergebnissen der Kritik stehen zu bleiben, so dass es ihm nicht gelungen ist, in den meisten Erscheinungen den eigentlichen positiven Kern aufzufinden, oder den höheren geschichtlichen Grund nachzuweisen, aus dem jene Traditionen hervorwuchsen, weil, wie mir scheint, ihm eine hinlängliche Berücksichtigung der übrigen Religionen des Alterthums, die Vergleichung verwandter mythologischer Gestalten abging, mit einem Wort, der weite Ausblick, den sich die neuere vergleichende Religions- und mythologische Wissenschaft erworben.

Doch wie dem auch sei, dem Buche stehen soviel ausgezeichnete und unbestreitbare Vorzüge und Verdienste zur Seite, dass, statt es zu bemängeln, man viel eher sagen könnte, es sei noch lange nicht genug gewürdigt und studirt worden, wenigstens nicht in dem Maasse, wie seine Gediegenheit es verdiente. — Wir heben noch besonders das rühmend hervor, dass derselbe ohne confessionelle Engherzigkeit

allen literarischen Erzeugnissen, die in sein Fach einschlagen, eine vorurtheilslose, gewissenhafte Beachtung hat angedeihen lassen — eine Eigenschaft, durch die er vielen seiner deutschen christlichen Collegen als beschämendes Vorbild aufgestellt zu werden verdient. —

Setzen wir den Gang unserer Untersuchung fort, und überlassen wir es den nach uns kommenden Forschern, zu entscheiden, was an Kuenen's Auffassung noch unvollständig und mangelhaft geblieben, und ob das, was wir als Fortschritt angestrebt, sich auch als wirklicher Fortschritt erweisen wird.

In Deutschland ist unter der grossen Zahl der Theologen bis jetzt nur ein einziger gewesen, der es gewagt hat, auf der Basis der Graf'schen Hypothese hin vorzugehen. Wir meinen Lic. Bernhard Duhm's gediegene und verdienstliche Schrift: „Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwickelungsgeschichte der israelitischen Religion“ (Bonn 1875). Auch Duhm will, obgleich von der Beweisbarkeit der Graf'schen Hypothese durchaus überzeugt, dieselbe vorläufig aus dem Spiel lassen und mit der Absicht eine neutrale Stellung zu ihr einnehmen, um die Theologie der Propheten nach ihren eigenen Documenten und in möglichster Unabhängigkeit zu entwickeln (p. 19). Aber er kommt in seiner Darstellung schliesslich (v. p. 268) um so entschiedener bei demselben Resultate an.

Auf die älteste Geschichte geht nun Duhm gar nicht ein, er betrachtet dieselbe nur vom Salomonischen Tempelbau ab, insofern sie ihm als Voraussetzung und Einleitung in die prophetische Thätigkeit dient. Aber von dieser entwirft er ein im Ganzen vortrefflich und fein gezeichnetes Bild. Er schildert in eingehender Weise der Reihe nach die Prophetengestalten der assyrischen Periode (v. 770—700), den sittlichen Idealismus eines Amos, die religiöse Innigkeit Hosea's, die Gottesidee Sacharja's und endlich die

umfassende Theologie und Heilslehre eines Jesaia. Hier ist die Sonne eines idealen Gottesglaubens bereits in ihrer ganzen vollen Herrlichkeit aufgegangen, und nur im Bewusstsein der sie umgebenden Welt herrscht noch tiefes, *nächtiges Dämmerlicht. Es folgen sodann* die Propheten der chaldäischen Epoche (v. 660—600 v. Chr.), wiederum in der politischen Situation ihrer Zeit geschildert: die Reformen Hiskia's, sodann die umfassenderen des schon als Kind gewonnenen Königs Josia; durch den Oberpriester Hilkia und die mit ihm zur Herrschaft gelangende Priesterpartei wird Jerusalem die einzige legitime Cultusstätte; das aufgefundene deuteronomische Gesetz wird Reichsgesetz, die Jahvereligion Reichsreligion: das bloss dynamische Princip *der prophetischen* Religion weicht von *nun* an der Theokratie. Es wird die Parteientwickelung nach der Niederlage Josia's bei Megiddo und der ägyptischen Partei nach der Schlacht bei Circesium, gegenüber der religiös-nationalen Partei, geschildert; die Jahvepropheten sind selbst uneinig in der Beurtheilung der Zeitlage. Es werden Nahum's Weissagungen über den Untergang Ninive's, Zephanja's *durch den Scytheneinfall veranlasste eschatologischen* Verkündigungen, Habakuk's fromme, gebetartige Betrachtung über die widergöttliche Macht der Chaldäer und endlich die Theologumena der Jeremianischen Schriften der Betrachtung unterzogen, in denen ganz besonders das menschlich-subjective Moment eines persönlichen religiösen Glaubens hervortritt, wie es nur in Deuterojesaia wieder zum Vorschein kommt. Für Jeremia wird statt des Volkes Israel das einzelne Individuum Subject der Religion; *die Vermittelung* der Erlösung aber findet er in dem göttlichen Weltplan, den Jeremias in der Völkergeschichte erkennt und durch den er selbst in Nebukadnezar, dem Heiden, einen Diener Jahve's erblickt. In den Schriften Ezechiel's sehen wir dagegen den religiösen Subjectivismus der Prophetie schon zur reinen Materialisirung der Theokratie sich neigen.

Ezechiel ist Verstandesmensch, reiner Dogmatiker, wie ausser ihm im A. T. nur noch der Verfasser des priesterlichen Religionsbuches. Das Sittliche tritt überhaupt zurück, und was er Gerechtigkeit nennt, umfasst zum grösseren Theil nur den Gehorsam gegen die Satzungen der Religion und der religiösen Sitte. Den Priestern wird ihre Kleidung und sonstige Haltung genau vorgeschrieben, Cap. 44, 15—27 zeigt die vollständige Materialisirung des Begriffes der Heiligkeit. Grösser als Jeremia's Einfluss auf die Gemüther ward die Religionsrichtung Ezechiel's, sie zog die Masse nach sich. Zur Alleinherrschaft gelangt sie erst in der Epoche der hierarchischen Theokratie, zur Zeit Esra's und Nehemia's, als man diese Veräusserlichung der Religion durch ein priesterliches Gesetzbuch, wie eine Constitution, ins Leben einzuführen begann. Es werden nun die Propheten der sog. Persischen Periode (v. 550—450 v. Chr.), die in diesem Stadium der isr. Religionsrestauration noch auftreten, einer näheren Betrachtung unterworfen. Es ist hier vor Allem der bedeutsamste der sog. Deuterojesaia (550 v. Chr.). Er könnte ein Dichter genannt werden, seine prophetische Rede ist dramatische Poesie, sie entspricht nicht der Wirklichkeit, aber enthält doch die höchste Wahrheit.

Zion ist das ideale Volk Jahve's, oder besser die Gemeinde; der religiöse Beruf macht das ideale Israel zu einer ganz anderen Persönlichkeit, als sonst Israel ist. Früher sollte es der „vielzackige Dreschschlitten" sein, der seine Feinde, die Völker, rings umher zermalmt, jetzt soll es der dienende, leidende „Knecht Jahve's" werden, das Opferlamm, das für sie willig selbst in den Tod geht, durch den die Wiedergeburt der Völker bewirkt werden soll. So verdient er auch, Prophet genannt zu werden. Auf den Schultern seiner grossen Vorgänger, eines Jesaia, Micha und Jeremia stehend, hat er wie keiner vor und nach ihm die Religion Israels vergeistigt. Gleichwohl gab er

der Geschichte augenblicklich keinen neuen Impuls. Es werden uns sodann noch eine Reihe anonymer Prophetenschriften aus der Zeit des Exils und endlich die Propheten der jüdischen Gemeinde, die Schriften Haggai's, Sacharja's, Joel's und Maleachi's, vorgeführt, alle dürftig und arm an schöpferischen Gedanken, voll theokratischer Visionen, Ermahnungen und Hoffnungen, die Epigonen, die von dem Geist, der einst die teleologische Triebkraft der prophetischen Religion geschaffen, fast nur die alten Formen noch bewahren. Die ganze Religion ist eine andere geworden, das Zeitalter der Schriftgelehrten, der Soferim, bricht an.

Wir können uns den vortrefflichen Ausführungen Duhm's über die Entwickelung der israelitischen Religion durch und im Zeitalter der Propheten fast in allen Stücken nur anschliessen. Aber es bleibt trotzdem in dem Verständniss des hebräischen Alterthums und somit auch in unserer Beurtheilung über den Ursprung des Monotheismus eine grosse und empfindliche Lücke, so lange über die ganze Vorgeschichte Israels, die dunkle Dämmerungszeit, die dem Aufgang jenes Gottesglaubens im Bewusstsein dieser grossen Propheten vorausgegangen, kein helleres, vollkommenen Aufschluss bietendes Licht dargeboten wird. Hier aber, in der Periode der sog. Götterdämmerung, zeigt die Geschichte des israelitischen Volkes ihre höchste Blüthezeit, aber auch zugleich ihre dunkelste, räthselhafteste Partie. Dieser Vor-, oder wie es Grill nicht unpassend genannt, dieser Naturgeschichte der israelitischen Religion muss sich unsere Aufmerksamkeit ganz besonders zuwenden, wenn wir ihren Aufgang, in dem geschichtlichen Rahmen, den dieselbe im Bewusstsein des ganzen Volkes nachmals angenommen hat, vollständig verstehen und uns begreiflich machen wollen.

Sehr richtig sagt Duhm, dass die Graf'sche Hypothese so recht dazu angethan war, eine vollständige Revolution auf dem Gebiete der alttest. Theologie und Religions-

geschichte hervorzubringen. Dies wird sich erst im vollen Maasse und nach seinem ganzen Umfang zeigen, wenn wir die historisch-kritischen Consequenzen in ihrer ganzen Bedeutung uns klar machen. Wir meinen, wenn wir die total veränderte Situation überblicken, die für die gesammte Geschichtsbetrachtung dadurch entstanden, dass ihr eigentlicher Hintergrund als Product eines Reflexionsstandpunktes erkannt ist, der uns das Bild nur aus der Perspective einer sehr entfernten Zeit aufgenommen erscheinen lässt.

Die weite Entfernung der Geschichtsdarstellung von dem Gegenstande, den sie uns schildert, setzt nach optischen Gesetzen gewisse Täuschungen und Umwandlungen der Erscheinung ausser Zweifel, die das ungeübte Auge auf den ersten Blick nicht gleich fassen kann. Es scheint uns deshalb angemessen, diese allgemeinen Gesichtspunkte für die geschichtliche Beurtheilung der einzelnen Epochen dieses Alterthums zuvor richtig zu stellen, um uns über das Ganze besser orientiren zu können, und um für die mancherlei Enttäuschungen und Ueberraschungen, die uns die Ergebnisse unserer Untersuchung bieten dürften, einigermaassen vorbereitet zu sein.

Dritter Abschnitt.

Allgemeine Bestimmung des historischen Charakters der einzelnen Epochen.

Es hat Zeiten gegeben, in denen man die ganze Geschichte, die uns die Bibel erzählt, von der Schöpfung der Welt an, die Urgeschichte der Menschheit hindurch, wie auch durch die Urzeiten des hebräischen Volks, in seinen

Wanderungen, wie nach der Besitznahme Kanaans in seinen Stämmen, bis über die Entstehung des Königthums hinaus, für ebenso wahre und wirkliche Geschichte genommen, wie das, was uns über die späteren historisch beglaubigten Zeiten berichtet wird. Wir können jene Zeiten die des kindlichen, naiven Glaubens nennen. Wie das Kind die gemalte Coulisse, die den Hintergrund eines Theaters bildet, nicht von der wirklichen Landschaft, die sie darstellt, unterscheidet, die fernen Berge, den breiten See, das Schloss, den Garten mit den Bäumen, die es perspectivisch gemalt sieht, für wirkliche Objecte, wie es sie auch sonst zu sehen gewohnt ist, hält, so auch die frühere Zeit, der die Reflexion, dass das Alles nur vorgestellte d. h. gemalte Geschichte sein könnte, vollkommen fern lag. Erst allmählich erwachte das Nachdenken, dass diese Erzählungen doch wohl nur spätere Vorstellungen, künstlerische Darstellungen sein könnten. Wie aber schwinden alle Illusionen, wenn man bei Tageslicht vor die grob gemalte Leinwand tritt, die wir für eine wirkliche Landschaft gehalten und die perspectivische Verkürzung aller Linien des Bildes und all die optischen Täuschungen, die eine solche Unterscheidung zwischen dem gezeichneten Bild und der stereoscopischen, *leibhaftigen Anschauung, die wir von ihm gewonnen hatten*, mit einem Male überblickt.

In so gänzlich verschiedenem Lichte muss uns jene Vorgeschichte erscheinen, wenn wir sie mit den Augen der Kritik betrachten, im Gegensatz zu dem Geschichtsbilde, das noch in uns lebt aus der Zeit unserer Jugend, da wir jene biblischen Erzählungen noch mit dem Auge kindlich naiven Glaubens betrachteten.

So hat denn auch die jüngste Phase der Pentateuchkritik zu dem Resultate geführt, das die rationalistische Exegese längst vorausgenommen, dass nämlich die ganze ältere hebräische Geschichte nicht in streng geschichtlichem Sinne zu nehmen, sondern dass sie einen mehr dichteri-

schen, mythischen Charakter habe, wie dies de Wette und nach ihm in viel gründlicherer und motivirterer Weise Vatke, Beck, Planck u. A. ausgeführt haben. Denn sie hat die Vermuthung lediglich bestätigt und im Einzelnen noch genauer erwiesen, dass die biblischen Schriften, die uns als die einzigen Quellen für unsere Kenntniss jener Vorzeit dienen, derselben nicht etwa nahe stehen, sondern einer verhältnissmässig sehr späten Zeit angehören, dem Jahrhundert kurz vor oder nach dem babylonischen Exil, oder doch jener Zeit, da der endliche Sieg der jehovistischen Priesterpartei im Reiche Juda jenes mehr oder weniger einheitliche G e s c h i c h t s- und G e s e t z b u c h zu Stande brachte, durch dessen Sanctionirung unsere heutige Geschichtsauffassung des hebräischen Alterthums ein für allemal fixirt wurde.

Und in der That musste durch die wissenschaftliche Feststellung eines derartigen Resultates, wenn es in seiner ganzen historischen Tragweite erfasst wurde, eine vollständige Revolution in der geschichtlichen Betrachtung der hebräischen Vorzeit hervorgebracht werden. Denn wenn auf irgend ein Gebiet der Geschichte das bekannte Wort Voltaire's angewandt werden kann: „l'histoire est une fable convenue“, so gilt es von dem, auf das wir hier unsere Untersuchung gerichtet haben, über das die einmal recipirte Ueberlieferung jedem Zweifel der historischen Kritik bisher trotzen zu können scheinen durfte.

War doch mit diesem Resultat ein zeitlicher Abstand zwischen unserer Quelle und der Geschichte, also zwischen Darsteller und Dargestelltem, von mehr als einem Jahrtausend entstanden, öffnete sich doch damit eine Kluft, die jene Vorzeit so weit in die Ferne rückte, dass jeder Irrthum möglich, jede noch so grosse Täuschung über das wahre Wesen, den wirklichen Sachverhalt zulässig, ja natürlich scheinen muss. Wenn die Jahrhunderte, aus denen unsere heutigen Quellen entsprungen, schon nahe an jene äusserste Grenze streifen, aus deren dunklem Nebel über-

haupt noch geschichtlich Beglaubigtes aus dem höheren Alterthum auf uns gelangt ist, muss nicht jene Vorgeschichte des hebräischen Volkes, die von der Entstehung des Königthums etwa noch fast ein Jahrtausend zurückreicht, uns gleichsam wie ein zweites Alterthum im Alterthum erscheinen, dessen geschichtliches Dunkel sich in gleichem Maasse mit seiner Entfernung von diesem verstärkt? Wie wir denn in der That den anonymen Propheten des babylonischen Exils, den sog. Deutero-Jesaia, der c. 550 v. Chr. lebte, auf das mosaische Zeitalter schon wie auf eine ferne Vorzeit hinweisen sehen, Cap. 63, 11, wo es heisst: „Da erinnerte sich sein (Jehova's) Volk jener Tage der mosaischen Urzeit: wo ist der, der sie heraufgeführt etc.? ...“ Oder wie in der I. Chron. 4, 22 die fühlbare Lücke in der Genealogie des Stammes Juda gleichsam entschuldigt wird mit dem Zusatz: wehad'warim attikim „freilich sind das uralte, längst verschollene Dinge.“

Wenn die historische Kritik in der Römischen Geschichte sich vor Allem daran stiess (s. Schwegler's R. G. I. p. 2), dass die eigentliche Geschichtschreibung sich erst so spät entwickelt, dass in den fünf ersten Jahrhunderten der Stadt kein zusammenhängendes Geschichtswerk verfasst worden, das späteren Geschichtsschreibern als Grundlage hätte dienen können, um wie viel zutreffender müsste diese Klage erst dem hebräischen Alterthum gegenüber erscheinen, bei dem ein ganzes Jahrtausend hinter den uns jetzt vorliegenden Quellen zurückliegt? Wir wissen aus der Erfahrung, welchen bedeutenden optischen Täuschungen unser Auge bei nur einigermaassen beträchtlicher Weite der Entfernung unterworfen, wie sich nach dem Gesetz der Perspective jedes Bild in seinen Linien verkürzt und die fernsten Punkte im Horizonte verschwinden, um wie viel mehr muss dies in geschichtlichen Dingen der Fall sein, wo nicht nur die räumliche Entfernung, sondern viel mehr noch das Urtheil des Anschauenden in Betracht kommt. Ueber nichts täuscht

man sich leichter, als über die Weite der Entfernung z. B. auf hohen Bergen; es verschwimmen Dörfer und Städte im Gesichtskreise zu kaum unterscheidbaren Punkten und Flecken: um wie viel leichter muss die Täuschung bei geschichtlichen Ueberlieferungen sein, wo im Dämmerlicht der Sage ein Name, eine Gestalt so oft ihre ursprüngliche Bedeutung total verliert, zumal wenn sie in dem gefärbten Glase einer besonderen religiösen oder politischen Anschauung betrachtet wird.

Wie dürfen wir uns wundern, wenn dem späteren hebräischen Geschichtsschreiber, der die Dinge der Vorzeit lediglich durch die Brille seiner monotheistischen Anschauung sah, die Vorgänge und Gestalten der frühesten Vergangenheit in einem ganz anderen Lichte erschienen, in einem Zusammenhang und einer Bedeutung, die sie ursprünglich gar nicht hatten? Wir wissen, dass es ein Jahrtausend gekostet, ehe sich das Volk Israel aus den ersten Anfängen seines ursprünglich rein natürlichen religiösen Bewusstseins, wie das der anderen semitischen Völker, zur vollen Höhe seines idealen Jahveglaubens emporgerungen; wie wäre es im Stande gewesen, diesen seinen geistigen Process von Anfang an im Lichte einer objectiven, streng geschichtlichen Auffassung zu verfolgen und darzustellen? Je mehr ihm dieser Eine Gott als die Wahrheit erschien, umsomehr musste es zu dem Glauben sich verleitet fühlen, als sei dieser Jahve von Anfang an der ursprüngliche Glaube der Menschheit gewesen, als habe er sich schon dem ersten Vater seines Volkes offenbart, also um so ungeschichtlicher musste seine Auffassung des wirklichen Ganges der Entwickelung sein; umsomehr musste ihm der Polytheismus, das Heidenthum, als ein Abfall vom wahren Gotte erscheinen. Um so schwerer aber fällt es auch uns, den späten Erben dieser Anschauung, uns heute noch in den wirklichen geschichtlichen Gang der Entwickelung zurück zu versetzen und in ein richtiges Verständniss des uns überlieferten Ge-

schichtsbildes der hebräischen Vorzeit hinein zu leben. Ja, das Reflexionsbild, das uns die biblischen Schriften vom Standpunkt des vollendeten Monotheismus entworfen haben, ist in gewissem Sinne dem Negativbilde des Photographen zu vergleichen, das von seinem Standpunkt aus ganz wahr und getreu, an dem nichts gefälscht, und das dennoch nicht das richtige, uns geläufige und zusagende ist. Wie dort nur auf dem Wege der Kunst das Negativbild in ein positives umgewandelt wird, das uns erst die ächten, für uns verständlichen und ansprechenden Züge wiedergiebt, so kann es auch nur der Wissenschaft, der historischen Kritik gelingen, das unfassbare Bild der Wundergeschichte jener Urzeiten in ein uns glaubwürdiges und fassliches umzuwandeln. War es schon dem nachmaligen deutschen Christenvolk unmöglich, sich wieder in die Welt seiner ehemaligen heidnischen Götter und Göttinnen hinein zu denken, sie, die doch die Erinnerung hatten, dass ihre Vorfahren dem Heidenthum ergeben waren, konnten sie die Namen der Gottheiten, die Mythen und Sagen, die sich an dieselben knüpften, nur dadurch sich aneignen und erhalten, dass sie dieselben in christliches Gewand kleideten, ihre Götter zu Heiligen oder Dämonen umbildeten, deren Feste in christliche Feste wandelten, um wieviel weniger vermochte das zum Monotheismus erstandene israelitische Volk, das diesen Glauben ja mit Recht als den wahren, von jeher vorhandenen betrachten musste, die Erinnerungen seiner Vorzeit, die dem Heidenthum und der altsemitischen Mythologie angehörten, in ihrer ursprünglichen, diametral entgegengesetzten Bedeutung aufzufassen, die ja eine halbe Anerkennung jener verabscheuten Abgötterei in sich geschlossen hätte!

Wenn es daher dem unwissenschaftlichen Bewusstsein schwer, ja fast unmöglich wird, sich in diese Umbildung hinein zu finden und von den ihm gewohnt und lieb gewordenen Vorstellungen zu lassen, so darf uns das nicht Wunder nehmen. Befremden kann es nur, wenn geistvolle und

gewiegte Gelehrte sich unfähig oder ungefügig zeigen, Umwandlungen, wie sie in der *Profangeschichte und in der* Vorzeit der heidnischen Völker so häufig vorkommen, bei der „*heiligen* Geschichte“ für zulässig und wahrscheinlich zu erklären; wir erinnern an Max Müller, der Abraham für eine streng historische Person erklärt und darin wahrscheinlich der Autorität seines grossen Vorgängers und Gönners, Carl Josias Bunsen, gefolgt ist, der in seinem berühmten Werk „Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte“ (Hamburg 1845) noch viel weiter geht und sich zu der für einen so grossen Historiker allerdings sehr bedenklichen Behauptung versteigt: „man kann also vollkommen von der Persönlichkeit nicht allein Jakobs und Isaaks, sondern auch Abrahams überzeugt sein, und Jeder sieht, dass mit Abraham *geschichtliche Persönlichkeiten an die Stelle von* Ur-Stammfürsten treten.“ Herr v. Bunsen hat's gesagt! was will *man mehr?!* — Dass Forscher, wie Ewald, wenn auch so lange so tonangebend auf dem Gebiete der alttest. Geschichte den Wald vor Bäumen nicht sah, wundert uns nicht; dass aber kritisch geübte und feinfühlige Exegeten, wie Dillmann — man lese seine Ausführungen über Abraham in seinem Commentar zur Genesis pag. 227 — es für „vernünftiger“ halten, statt „derartiger Hypothesen diesen Namen die geschichtlichen Functionen, die ihnen nach der Genesis zukommen, zu belassen,“ giebt Mancherlei zu *bedenken.*

Es war daher nach allem diesen auch wenig damit gesagt, wenn de Wette diese ganze ältere biblische Geschichte nicht für Geschichte, sondern für Dichtung erklärte, sie für mythisch hielt und als das Nationalepos der hebräischen Theokratie bezeichnete. Eben so wenig war damit gewonnen, wenn man nach George's Vorgang (vgl. s. Schrift „Mythus und Sage“ (Berlin 1837) von einer allgemeinen Begriffsdefinition ausging und festzustellen suchte, wie weit nun hiernach die Grenzen der mythischen Geschichte

reichen und von wo ab etwa das eigentliche Gebiet der Sagengeschichte beginne. George hat bekanntlich in seinem Buche pag. 27 eine solche Eintheilung versucht; er bezeichnet „die Erzählungen der mosaischen Schriften und überwiegend auch des Buches Josua als rein mythisch (also von der Schöpfung bis c. 1400 v. Chr.); an diese schliesst sich dann die Sage an in dem Buche der Richter und in den Büchern Samuelis, welche von hier an schon immer geschichtlicher wird, doch erst in den Büchern der Könige, besonders im zweiten zur historischen Wahrheit sich erhebt, wenngleich auch diese immer noch mit sagenhaften Zügen vermischt ist." Solche Abtheilung und was George sonst noch zur Charakterisirung der beiden Gebiete des Mythus und der Sage vorbringt, ist theoretisch ja sehr plausibel und beruht auf begrifflich ganz richtiger Distinktion. In Wahrheit aber ist damit für das eindringliche Verständniss der Ueberlieferungen unendlich wenig gesagt, da es die Dinge nur in ihrer oberflächlichsten Erscheinung berührt, nur die allgemeinste Seite dieser Geschichtsgebiete streift.

In Wirklichkeit haben sich mythische und Sagenelemente so mannigfach durchdrungen, sind meist so innig mit einander verschmolzen und in einander übergegangen, dass wir mit der blossen Scheidung, ob mythisch, ob sagenhaft, ja ob geschichtlich, ob ungeschichtlich? — auf welche stachlichte Fragen die Untersuchungen der modernen Kritik so oft ausschliesslich hinauslaufen, nicht weit reichen, ja dass gerade diese Scheidung in konkreten Fällen — wir erinnern nur an die beiden bekanntesten, den geschichtlichen Kern der beiden epischen Dichtungen vom trojanischen Kriege und den Nibelungen — selbst der scharfsinnigsten und nachhaltigsten Kritik nicht immer mehr gelingen will.

Wir können hier natürlich auf diese allgemeine Seite der Frage und die reichen Verhandlungen, die darüber von den hervorragendsten Forschern des Alterthums mit Auf-

wand alles Scharfsinnes und aller zu Gebote stehenden Mittel seit einem Jahrhundert gepflogen worden, nicht näher eingehen.

Ueber Vieles gehen die Meinungen der Forscher ja noch weit auseinander. Soviel aber möchten wir in Bezug auf unseren Gegenstand doch feststellen, dass wir von vornherein auf eine scharfe Abgrenzung der Gebiete, die wir als geschichtlich oder ungeschichtlich zu bezeichnen hätten, verzichten, ebenso wie uns eine glatte Scheidung zwischen dem, was der mythischen und dem, was der Sagengeschichte oder der wirklichen, beglaubigten Geschichte angehört, auf die es die Untersuchungen der modernen Kritik so oft lediglich abgesehen, theils nicht möglich, theils auf Verkennung der wahren Aufgabe der historischen Kritik zu beruhen scheint.

Denn wenn wir z. B. auch im Verlauf unserer Untersuchung über den historischen Charakter eines viel weiteren Gebietes, als man bisher angenommen, den Stab brechen müssen, wenn wir nachweisen werden, dass auch die Helden der Richterzeit, ja selbst die so unangezweifelten, in der Sage so individuell ausgeprägten Gestalten der drei ersten Könige des vereinigten Reiches kaum noch als geschichtliche Einzelpersönlichkeiten zu behaupten sind, wenn sie ihrem historischen Charakter nach mehr als mythische Gattungsfiguren, als Collektivbegriffe und, wie die ersten römischen Könige, nur als Charaktertypen einer Periode und Repräsentanten eines bestimmten Regime's erscheinen, so ist ihre historische Bedeutung damit keineswegs vernichtet, sondern, wie wir sehen werden, vielmehr gesteigert und bedeutend erweitert, so besagt das noch lange nicht, dass nun alles, was uns über gedachte Zeitalter überliefert worden, nicht Geschichte, sondern Fabel sei, sondern nur, dass es nicht in dem einfachen wörtlichen Sinne, in dem es erzählt wird, verstanden werden darf.

Wer mit dem Wesen der ältesten Tradition der Völker

auch nur einigermassen vertraut ist, wer in die Urgeschichte der Griechen und Römer auch nur ein wenig tiefer eingedrungen, weiss hinlänglich, dass im mythischen Gewande fast überall ein bedeutsamer historischer oder doch thatsächlicher Kern und Inhalt versteckt ist, und von allen bedeutenderen Forschern ist es bis zur Evidenz an unzähligen Beispielen nachgewiesen worden, dass gerade in dem, was wir mythische Tradition zu nennen pflegen, nicht gewöhnliche, zufällige Ereignisse, Vorgänge von vorübergehender Bedeutung, wie in der Geschichte, sondern vielmehr gerade Zustände und Verhältnisse von weit allgemeinerer Bedeutung, oft von tiefeinschneidender, culturgeschichtlicher Tragweite, meist Dinge und Erscheinungen von bleibendem Einfluss dargestellt und überliefert sind.

Es lässt sich nicht längnen, dass in dieser Beziehung von der neuern Kritik oft ein leichtfertiges Spiel mit altüberlieferten, ehrwürdigen Thatsachen getrieben, dass sie in ihrer Zerstörungs- und Neuerungslust oft allzu vorschnell und einseitig über das durch Jahrhunderte Geglaubte abgeurtheilt und den Stab gebrochen. Aber ebenso wahr ist es, dass sich dem gegenüber nur allzuoft ein gläubiger Positivismus und eine conservative Gegenströmung geltend gemacht, die überall „destructive Tendenzen" wittert und nicht die Sache, sondern häufig ein fremdes Parteiinteresse mitreden und den Ausschlag geben lässt. Wir haben nichts dagegen, dass die Hyperkritik, wo immer sie sich zeigen mag, in ihre Grenzen zurückgewiesen werde, aber ebenso unerträglich will es uns scheinen, wenn auf dem Boden wissenschaftlicher Kritik sog. praktische Rücksichten sich geltend machen wollen. Wir erinnern nur an die so oft auf dem Gebiet der „biblischen Geschichte" hervorgehobenen „pädagogischen Bedenken", die den kritischen Forschungen über die grossen Thatsachen und Persönlichkeiten der „heiligen Geschichte" nur allzugern den Weg verstellen und das Wort abschneiden möchten. Wer möchte die Berechtigung der

Unterrichtsbehörde bestreiten, dass nicht Ungehöriges und Unverständliches in die Schulstube vor die unreife Jugend getragen *werde*, aber giebt *diese* wohlbegründete Fürsorge ein Recht, gegen die wissenschaftliche Kritik der Bibel überhaupt zu eifern? — „Der Abraham der Sage“ — sagt Dr. Kirschstein in einem Schul-Programm „die Bibel, insbesondere die biblische Geschichte“ (Berlin 1870) — ist geschichtlicher, als ein rein geschichtlicher Abraham sein könnte“. Was ist der Sinn dieser Concession? Was anders, als: „Im Geheimen wissen wir Theologen alles so gut, wie ihr Kritiker; aber wir hüten uns, dergleichen in der Schule, von den *Kanzeln*, oder laut und öffentlich vor dem Publikum zu sagen“. Es soll also nur esoterisch gelehrt werden dürfen, als Geheimlehre der Wissenschaft, allenfalls in den Hörsälen der Universitäten, aber auch hier nicht einmal vor den künftigen Theologen. — Glaubt man wirklich daran, dass im 19. Jahrh. eine solche Scheidewand zwischen Wissenschaft und Leben aufrecht zu erhalten möglich sein sollte? — Und wer möchte es vertreten, den Gang der Wissenschaft durch dergleichen Nützlichkeits- und Opportunitätsrücksichten aufhalten oder einschränken zu wollen? —

Auch der Mythus ist eine Form menschlicher Ueberlieferung gewesen, und zwar ihre Urform: er ist der Ausdruck der Völker, *so lange sie noch auf der Stufe der* Kindheit gestanden. So auch in Israel, daher der Reichthum seiner Schätze, der Zauber der Schönheit, der über diesen seinen reinsten Schöpfungen ausgebreitet liegt. Wer möchte aber an Erinnerungen und Anschauungen, die uns an die Wiege seines Geistes stellen, den Massstab einer um Jahrtausende vorgeschrittenen Zeit, den Massstab unserer modernen Wissenschaft legen? oder an ihre einfachen, kindlichen Schilderungen die *Anforderung* unserer modernen *Geschichtsschreibung* stellen? Das ganze Alterthum hatte von einer kritischen Geschichtsauffassung so wenig, wie von einer objectiven Geschichtsdarstellung eine Vorstellung, geschweige

eine Zeit, die die ersten Versuche schriftlicher Ueberlieferung machte, der es nicht darauf ankam, Thatsachen zu ermitteln, sondern nur die grossen Erscheinungen der Vergangenheit möglichst im Gedächtniss zu erhalten, die erhabenen Gedanken und Wahrheiten ihres Glaubens an den eigenen und fremden Völkergeschicken nachzuweisen und zu belegen.

So bewegt sich denn die geschichtliche Erinnerung noch in ganz primitiver Weise an Namen und Geschlechtern, an Genealogien, mühsam fort. Die Geschichte ist ihnen nur erst das „Buch der Geschlechtsfolge", Sefer Toledoth, und unter den Namen, die sich als Glieder in der Kette dieser Ueberlieferung eingereiht finden, mischen sich in bunter Folge ebensowohl rein mythische Personificationen, wie auch Länder- und Völkernamen, oft blosse Collektivbegriffe, wie sie die mythische Tradition eben nur zu erfassen vermag.

Wir dürfen an der Einführung des Wortes Mythisch und Mythologisch auch in die hebräische Geschichte keinen Anstoss nehmen; denn wer könnte zweifeln, dass auch die Geschichtsvorstellung des hebr. Volkes nur den Wiederschein seiner einheitlichen und erhabenen Gottesauffassung bildet, und wenn auch in gleichem Masse reiner und geklärter, erhabener und wahrer ist, als die mythologischen Vorstellungen der heidnischen semitischen Nachbarvölker, doch ihrem historischen Wesen und Charakter nach durchaus nicht davon verschieden.

So bildet die hebräische Kosmogonie nicht, wie man bisher gemeint, das älteste und alterthümlichste Stück der Ueberlieferung, sondern sie konnte sich nur erst bilden, als der Glaube an den Einen Gott im Volke selbst seine volksthümliche Vollendung erreicht hatte. Sie hat die mannigfachen kosmogonischen Anschauungen der anderen Völker, mit denen man die mosaische Schöpfungsgeschichte oft verglichen und parallelisirt hat, hinter sich, wenigstens dem Geiste, wenn auch vielleicht nicht gerade der Zeit nach; wie sie die

abstrakten kosmogonischen Lehren der Phönizier, Babylonier und Perser überwunden, so konnte sie auch in der Geschichte keinen Raum mehr haben für Theogonien und Lehren, nach denen, wie bei den Aegyptern, erst Götter, dann Halbgötter, Heroen und Manen (Nekyes) Jahrtausende regiert haben, ehe die Reihen der menschlichen Könige nach ihren Dynastien und Häusern aufgezählt werden. Wir werden sehen, was an die Stelle der mythischen Gestalten des eigentlichen, sog. theogonischen Processes bei den Hebräern trat, und wo wir die Reste ihrer desfallsigen Erinnerungen und Ueberlieferungen zu suchen haben.

Es leuchtet dem Sachkundigen wohl von selbst ein, dass sich das ganze Gebiet der ältesten Geschichte, wie sie uns die heil. Schrift von der Schöpfung bis weit über die Ansiedelung der Stämme in Kanaan und deren erste politische Vereinigung erhalten hat, noch durchaus auf mythischem Untergrunde bewegt. Was hätte man auch im 6ten oder 7ten Jahrh. v. Chr., bis wohin spätestens unsere biblischen Quellen reichen, über Dinge, die überhaupt nicht Objekte historischen Wissens sind, wie die Entstehung der Welt, den Urzustand der ersten Menschen, die angebliche Fluth, die Scheidung der Völker, oder über die ersten Anfänge der eigenen Volksentwicklung, seine Zustände in Aegypten, noch „Authentisches" oder was den Namen „Geschichte" verdient hätte, wissen können, was nicht auf blosser Vorstellung, untermischt und getragen allenfalls von dürftiger und unsicherer Volkssage, beruht hätte?

Insofern ist es richtig, dass der ganzen Ur- und Vorgeschichte zunächst überhaupt nur ein mythischer Charakter beizulegen ist. Diesen wesentlich mythischen Anschauungen können gleichwohl richtige und in Wirklichkeit thatsächliche, geschichtliche Verhältnisse zu Grunde liegen, wie dies immer zugestanden werden muss und auch in der Geschichte Israels zuzugestehen ist; wie wir z. B. die unmittelbare Geschichtlichkeit der drei Erzväter leugnen müssen,

aber keineswegs bestreiten, dass die älteste Einwanderung der nachmaligen israelitischen Stämme von Osten her, aus dem Ursitz derselben in Carrhä, stattgefunden, oder dass die drei so lebensvoll und anschaulich charakterisirten Gestalten der Urväter nicht wirklich geschichtlich nachweisbare Bedeutung gehabt hätten, wie wir dies in der That nachher sehen werden.

Getragen und bestimmt wird dieser einheitlich mythische Charakter der Vorzeit allerdings von der, der ganzen Geschichtsanschauung zu Grunde liegenden monotheistischen Idee, speziell von der nachmaligen theokratischen Anschauung. Sie bilden das gefärbte Glas, durch das die *biblische Auffassung alle Dinge gleichmässig betrachtet*, modificirt allenfalls durch die ältere oder jüngere Hand des Darstellers, die aber höchstens in leichten Nüancen abweicht, nie mit dem ganzen System der Geschichtsauffassung in Widerspruch tritt. Gerade dieser total abweichende monotheistische Gesichtspunkt aber ist es, der die Dinge der heidnischen Vorzeit und ihre Ueberlieferungen, Gestalten und Wesen meist bis zur Unkenntlichkeit, wie wir dies bald sehen werden, umgebildet hat.

Versuchen wir es denn, in diesem Sinne einmal die ganze Reihe der in der heil. Schrift uns vorliegenden ältesten Ueberlieferungen zu überblicken, um nach diesen ganz allgemeinen Gesichtspunkten hin schon im voraus den historischen Charakter jeder einzelnen Epoche, so weit derselbe schon a priori erkannt werden kann, zu bestimmen.

Unterscheiden wir hier zunächst die allgemeine Urgeschichte der Menschheit, die die heilige Schrift gleichsam als die Vorhalle zur Geschichte Israels vorausgehen lässt, von der sich gleichfalls weiter, als man gewönlich zugiebt, erstreckenden Vorgeschichte Israels, die nach unserer Auffassung sich bis dahin ausdehnt, wo die Erzählung auf streng geschichtlichem Boden angelangt ist, wir rechnen dahin erst das 9. Jahrh. v. Chr., die Königszeit

der getheilten Reiche, wo der ganze Verlauf der Geschichte auch erst den Eindruck der prosaischen, nüchternen Wirklichkeit macht.

Wir könnten die Urgeschichte, von der Schöpfung bis Abraham, aus dem Kreis unserer Betrachtung gänzlich ausschliessen, weil es Niemanden heutzutage noch einfallen wird, den Ursprung des Monotheismus innerhalb der Urzeit der Menschengeschichte zu suchen, obwohl die naive Vorstellung der ältesten Zeit denselben allerdings schon von Anfang an voraussetzt, und selbst wissenschaftliche Forscher die Annahme einer Uroffenbarung für geboten hielten. Wir können dieser Periode nur eine sekundäre Bedeutung einräumen; selbst die orthodoxeste Fassung des Inspirationsglaubens kann in unserer Zeit kaum noch den Gedanken aufrecht halten, dass die Lehren der h. Schrift von der Schöpfung, dem Sündenfall etc. schon deshalb auf buchstäblich geschichtlicher Wahrheit beruhen, weil sie aus authentischer göttlicher Mittheilung geflossen sind. Wenigstens haben selbst diejenigen Ausleger der h. Schrift, die gern Fühlung mit der strenggläubigen Richtung behalten, es aufgegeben, für die einzelnen Positionen dieser Urgeschichte die unbedingt geschichtliche Geltung in Anspruch zu nehmen.

„Von einer historischen Wahrheit des physikalischen Herganges — sagt z. B. Dillmann in s. Auslegung der Genesis p. 12 und vielen anderen Stellen — kann in der Schöpfungserzählung keine Rede sein“, oder pag. 48: „Die geschichtlichen Erinnerungen der Menschheit reichen nicht einmal bis in die Anfänge der Völkerbildungen zurück, geschweige denn bis auf die ersten Lebensjahre der ersten Menschen“. Vgl. noch p. 49, 51, 129; p. 143—150 über die Sintfluth, p. 179 die Völkertafel, p. 213 über den Thurmbau zu Babel u. s. w. Wir werden im IIten Theil auf diese Urgeschichte, soweit sie in den Bereich unserer Betrachtung gehört, zurückkommen. Wir verkennen den Werth und die einzigartige Tiefsinnigkeit und Schönheit

dieser mythischen Anschauungen nicht: gehören sie doch zu dem kostbarsten Gut ursprünglicher Völker, zu den unantastbarsten Gedankenschätzen auch der gereiften Menschheit, in ihnen lagert sich die Fülle der Kindheit des Menschengeistes und zugleich die Reife jener Zeiten, wo noch „Weniges und Grosses unbeirrt betrachtet worden.“ Aber man hat den Mythus der Bibel von seinem heidnischen Stiefbruder unterscheiden und legitimiren zu müssen geglaubt. Auch das wäre noch gerechtfertigt, denn der Mythus auf dem Boden und im Lichte des Monotheismus musste ja ein anderer sein, als der im Dämmerlicht der Naturreligionen. Nur hat man sich die Sache etwas leicht gemacht und nicht überall den hebr. Mythus, der selbst noch auf naturreligiösem Boden erwachsen, von dem, den die nachmalige perfekte monotheistische Anschauung erzeugte, unterschieden. Man hat einen Terminus für diese Legitimirung erfunden und geglaubt, damit genug gethan zu haben. „Der (ordinäre) Mythus wird (hier) zum Offenbarungsmythus — sagt Herm. Schultz in s. „Alttest. Theologie“ (Frkf. a. M. 1869 I. p. 40) — d. h. er ist aus der schöpferischen Kraft der Selbstoffenbarung des lebendigen Gottes wiedergeboren“ (Riehm) — (vgl. Dillmann, Genesis p. 49): „Auf dem festen Grunde der Principien der Offenbarungsreligion erbauen sich nicht blosse Ahnungen und Phantasien, auch nicht blosse sinnreiche Mythen, sondern sichere Erkenntnisse und Lehren, Wahrheiten, die dem Glauben sich bewähren und an den Glauben sich wenden“); — „dem tiefsten Geiste ist er tief, dem Kinde anmuthig und verständlich — er ist das Kleinod des Alten Testaments“.

Gewiss sehr wahr; aber reicht der Name „Offenbarungsmythus“ hin, uns ein für alle Mal den richtigen Massstab zu geben zur Unterscheidung zwischen dem, was in der Genesis dieser Mythen göttlichen, und was menschlichen Ursprungs gewesen? Wir erinnern nur an das eine Stück Gen. 6, 1—8 „über den Grund der Verderbniss der Menschen

vor der Fluth"; ist die Stelle mit der einfachen Erklärung, dass sie „offenbarungsmythisch" sei, verständlicher geworden? Wir glauben, nein. Zwar sagt H. Schultz, vielleicht mit Bezug auf derartige Stücke: „Anders natürlich verhält es sich, wo einzelne Spuren fremdartiger alter Mythenbildung bruchstückartig in der Volkssage verstreut liegen, von der wahren Religion nicht innerlich angeeignet, euhemeristisch abgeschwächt, ohne besonderes Leben. Derartige Stücke haben wenig religiösen Werth etc., und pag. 42: Freilich sind von diesen Capiteln nur die ersten drei in der Weise Offenbarungsmythus geworden, dass sie die Gedanken der wahren Religion über die dem Erfahrungsdasein vorangehenden Bedingungen im Gewande des Mythus bieten. Alles Andere ist sehr zu dem Charakter der Sage abgeschwächt, in derselben euhemeristischen Weise, wie sie die jüdische Sibylle auch auf die griechische Göttersage anwendet. Nur dunkel sind hier uralte Erinnerungen an 4 Weltzeitalter, an titanische Entwicklungen auf Erden vorhanden. Wir beschränken uns auf die ersten 3 Capitel der Genesis und achten ausserdem noch auf das kleine, aber merkwürdige mythische Fragment Gen. VI, 1—3. (vgl. das. p. 44: „Jetzt ist natürlich das Stück ganz ohne inneren Zusammenhang mit den religiösen Vorstellungen der Genesis").

In diesem Stücke, das Schultz sehr richtig einen lehrreichen Torso genannt, wird erzählt: „Als die Menschen anfingen, sich auf Erden zu mehren und ihnen „Töchter" geboren wurden, sahen die B'ne Elohim, (sagen wir: Götter- oder Gottessöhne) die Töchter der Menschen, dass sie schön seien und nahmen sich Weiber von allen, die sie sich wählten . . . Das sind die „Nefilim" oder die „Niedergeworfenen", die in jener Zeit gewesen, und auch nachher, da die B'ne Elohim zu den „Menschentöchtern" kamen und mit ihnen zeugten." . . . „Das sind die Gibborim" — die Heroëndynastien die schon aus der Urzeit her berühmt sind." Auch

Dillmann hält diese Verse für ein aus seinem Zusammenhang gerissenes Fragment, das uns in einen (am meisten dem phönicischen ähnlichen) Sagenkreis hineinführt und ein hochmythologisches Gepräge hat, das selbst durch seine Eingliederung in die Heilsgeschichte nicht völlig abgestreift werden konnte. „Wie die Griechen ihre Titanen und Giganten an die Spitze der Entwicklung stellten, so muss auch in Kanaan von diesen urältesten Riesengeschlechtern, die hier als halbgöttliche d. h. halb von Göttern, halb von Menschen abstammende Wesen genannt werden, die Rede gewesen sein.“ Uns erscheint die Sache sehr einfach. Der hebr. Erzähler fand die Sage von Heroengeschlechtern unmittelbar hinter den Götterdynastieen in den Ueberlieferungen aller alten gleichzeitigen Völker. Vom Standpunkt des Monotheismus konnte von Theogonieen, oder Götterherrschaften nicht mehr die Rede sein; in einem viel geklärteren und geschichtlicheren Sinne mussten ihm auch die Ueberlieferungen über die Zeiten der Heroen- oder Halbgötter-Geschlechter erscheinen, möglich, dass er unter B'ne Elohim schon nach der späteren babylonischen oder persischen Vorstellung Götterwesen, wie die Engel verstand, deren Existenz ja auch die Bibel zuliess und so den alten Sagenresten eine mehr geschichtliche, wenn auch immerhin noch mythische Ausdeutung gab. Dillmann sagt: Speziell ist zu vergleichen, wie nach Sanchun. *Μημρούμος καὶ ὁ Ὑψουράνιος* von damaligen Weibern, welche mit jedem, den sie trafen, sich einliessen, als ihren Müttern abstammem sollten. Euseb. praep. ev. 1, 10, 6.“ Hätte Dillmann das Bachofen'sche Werk: das Mutterrecht (Stuttgart 1861) auch nur bis zur Seite 2 gelesen, so würde er diese höchst merkwürdige Stelle, die uns ein werthvolles Zeugniss erhalten, nicht auf so völlig widersinnige Weise, worin ihm übrigens Orelli in s. Ausgabe der Philonischen Fragmente, wie auch Movers „Phönicier“ (1 p. 395) in unsagbarer Weise vorangegangen, übersetzt haben. Die Stelle, die eine für die menschliche

Culturentwicklung höchst interessante Thatsache bezeugt, jene Vorstufe der Eheentwicklung, der J. J. Bachofen sein eben so lehrreiches, wie wegen seiner anderweitigen Schwächen leider fast gar nicht beachtetes Werk: „das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynäkokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur“ gewidmet hat, lautet wörtlich: *ἀπὸ μητέρων δέ, φησιν, ἐχρημάτιζον τῶν τότε γυναικῶν ἀναίδην μισγομένων οἷς ἂν ἐντύχοιεν*, und ist vielmehr folgendermassen zu übersetzen: (Nach diesen wurden Memrumos und Hypsuranios geboren.) „Damals benannte man, sagt er (Philon), die Namen der Kinder noch nach den Müttern, (nicht, wie später und heute üblich ist, nach ihren Vätern), da die Frauen damals noch ungeregelter Geschlechtsmischung ergeben waren.“ Man lese bei Bachofen die Bedeutung dieser abweichenden, seltsamen Erscheinung, wie sie auch bei den Lykiern, Xanthiern und allen auf der Stufe des Mutterthums stehenden Völkern üblich war. Derartige Sagen aus der Vorzeit, wie sie hier das Philonische Fragment von den Phöniciern bezeugt, mögen auch dem Bericht Gen. 6, 1—8 vorgelegen haben, weil die Stelle zu *deutliche* Anklänge *daran* enthält.

Welchen Sinn aber hat es, wenn von solchen mythischen oder mythologischen Vorstellungen gesagt wird, dass sich der Geist göttlicher Offenbarung in ihnen ausgeprägt? Soll es heissen, dass die Mythen des hebr. Volkes, als eines monotheistischen, einen bei weitem erhabeneren Charakter tragen, als die der polytheistischen Völker? Das ist bereits zugestanden, *oder soll dadurch* etwa *der orthodoxe* Begriff persönlicher Inspiration, oder übernatürlicher Offenbarung gewahrt werden?

Doch wenden wir uns von der allgemeinen Urgeschichte, deren Geschichtlichkeit in allerstrengstem Sinne überhaupt nicht mehr festgehalten wird, zu der besonderen Geschichte des israelitischen Volkes. Treten wir ein in die Hallen seiner Vorgeschichte, an die ausgeführten, scharf gezeich-

neten Lebensbilder seiner Urväter Abraham Isaak und Jakob. Hier, in dem weiten, reich ausgestatteten Ahnensaal, sollte man meinen, wären wir endlich auf wirklich geschichtlichem Boden angelangt. Und in der That haben namhafte Forscher die Behauptung aufgestellt, dass sich die Geschichte Israels recht eigentlich dadurch von der, aller übrigen alten Völker unterscheide und auszeichne, dass sie gleich von der Schwelle an einen durchaus ächten, geschichtlichen Charakter trage, weshalb selbst geistvolle Kritiker, ja, wie wir gesehen haben, bedeutende Alterthumsforscher und Historiker, der Ansicht gewesen, dass wir es, auf dem Boden der Patriarchengeschichte angelangt, nur noch lediglich mit ächt historischen Individuen zu thun haben.

Wie irrig eine solche Ansicht ist, wie wenig sie vor den einfachsten und elementarsten Grundsätzen einer gesunden historischen Kritik bestehen kann, braucht wohl nicht erst gesagt zu werden. Man hat nämlich einerseits ein sehr hohes Gewicht auf die Genauigkeit und Treue mündlicher Ueberlieferung gelegt, wie sie sich namentlich in den genealogischen Verzeichnissen altarabischer Stämme erhalten, andererseits die geschichtliche Bedeutung jener Erzväter dahin abzuschwächen und zu verallgemeinern gesucht, dass sie nicht *eigentlich* als *leibliche Väter und Söhne* zu betrachten, sondern etwa nur als die hervorragenden Führer gewisser geschichtlich auftretender Hauptstämme, oder etwa bloss als die Repräsentanten der einzelnen Wanderzüge derselben erschienen. In diesem Sinne haben bekanntlich Ewald, Bertheau, Bunsen u. A. den geschichtlichen Charakter jener Erzväter zu deuten und zu retten gesucht und die typische, vorbildliche Bedeutung aller Glieder des Patriarchenhauses ausgemalt. Wie unzutreffend diese Ansicht im Verhältniss zu dem einfachen Sinn der biblischen Erzählung und der ganzen Haltung in der Darstellung der Schrift ist, haben schon Viele früherhin nachgewiesen, am entschiedensten neuerdings L. Seinecke in s. „Geschichte des Volkes Israel“

(Göttingen 1876) I. Th. pag. 5 ff. Gegen die Berufung auf die angebliche Genauigkeit und Treue der arabischen genealogischen Tradition hat sich Nöldeke sehr bestimmt ausgesprochen (Zeitschr. d. d. Morgenl. Ges. XVII. p. 707). Er sagt: Man sollte sich doch endlich die naive Anschauung abgewöhnen, als enthielten die künstlichen genealogischen Gebäude, welche uns Mohammed al-Kalbi, sein Sohn Hisâm und wenige Andere errichtet haben, wo sie über die nächsten Familienbeziehungen des damaligen Geschlechts hinausgehen, die lautere Wahrheit. Denkt man denn wirklich, dass z. B. alle die zahlreichen Queisstämme, welche einen so grossen Theil des mittleren Arabiens bewohnten, von einem Individuum Queis abgestammt sind, welches gegen die Zeit von Christi Geburt lebte? Vgl. die treffenden Anmerkungen, die der berühmte Arabist Dr. R. Dozy in s. Buche: „Die Israeliten zu Mekka“ (Leipzig und Haarlem 1864) p. 10 ff. hierzu macht.

Es verräth übrigens, abgesehen hiervon, in der That wenig Schärfe des Denkens, wenn Historiker oder Theologen allen Ernstes der Meinung sind, es habe überhaupt je ein Volk seinen wirklichen Stammvater gekannt. Wer überhaupt nur einen Begriff hat, was „Volk“ bedeutet, und wie das, was wir ein Volk nennen, entsteht, könnte unmöglich auf den Gedanken kommen, dass ein Volk geschichtlich denn noch zu kennen im Stande wäre, von dem es in leiblichem Sinne, wie von einem Vater, abstammte. Es setzt dies eben eine ungeheuere Gedanken- und Kritiklosigkeit voraus, wie dies schon Bernstein in s. Buche „Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jacob“ (Berlin 1871) so trefflich hervorgehoben und schon an den Namen der Patriarchen nachgewiesen, dass sie doch jedenfalls nur ex eventu entstanden sein könnten, da man ein neugeborenes Kind doch schwerlich „hoher Vater“, oder „der Betrüger“ genannt haben werde.

Es ist das Verdienst Nöldeke's, diesen elementarsten

kritischen Grundsatz zuerst und am bündigsten ausgesprochen zu haben; denn er fügt jener oben citirten Stelle (Ztschr. d. d. M. G. 17, 707) die folgenden Worte hinzu: „Ich behaupte dagegen entschieden, dass kein Volk und kein grosser Stamm seinen Stammvater gekannt hat" — „Sehr wahr und kräftig gesagt! bemerkt hierzu der ebenso gelehrte, wie freisinnige Dozy (in dem citirten Buche p. 10) und ausführlicher noch hat dies Nöldeke selber in d. Aufsatz: „Die bibl. Erzväter" nachgewiesen. Er sagt dort: Je stärker die Gliederung in Stämme und Geschlechter bei einem Volke hervortritt, desto näher liegt es, dasselbe wie eine Familie aufzufassen; das ganze Volk, nimmt man da an, stammt von einem gemeinschaftlichen Vater ab, dessen Abkömmlinge in näherer und weiterer Geschlechtsfolge die Ahnherren der Stämme, Geschlechter und Familien sind: alle Mitglieder des Volkes sind also im strengsten Sinne unter einander blutsverwandt. . . Wollte man nun aber wirklich annehmen, dass sich bei manchen minder gebildeten Völkern die Geschlechter unvermischt erhalten hätten, so müsste man doch sagen: wie konnte man gerade bei solchen diese Genealogie Jahrhunderte oder vielmehr Jahrtausende lang im Gedächtniss behalten? Die übertriebenen Vorstellungen, die man früher *von der Treue der mündlichen Ueberlieferung bei schriftlosen* Völkern hatte, müssen vor den Thatsachen verschwinden. Man weiss jetzt, dass z. B. zu Muhammed's Zeit die Araber den Namen Abrahams und Israels nicht durch gerade *Tradition, sondern durch Mittheilung von Juden kannten etc.* So sind denn auch die Genealogien der arabischen Stämme sammt und sonders viel zu kurz . . . Demnach sind also alle diese Väter gleichnamiger Stämme erst aus diesen abstrahirt, heroes eponymi, die allerdings schon vom Volk selbst als wirkliche Personen angesehen werden. Die Eponyme der Stammesgruppen, der Stämme und Geschlechter wurden nun nach den Verhältnissen der Gegenwart in genealogische Verbindung gebracht; an diese mythischen

Stammbäume wurden dann die wirklich bekannten unmittelbar oder auch wohl durch einige erdichtete Mittelglieder gereiht. Uns, die wir die Einzelheiten nicht kennen, fehlt gewöhnlich die Möglichkeit, die geschichtlichen Theile dieser Genealogie von den bloss abstrahirten scharf zu trennen. — Noch viel weniger streng geschichtliche Bedeutung haben solche Stammbäume bei Völkern, die seit den Urzeiten ansässig waren. Kein Verständiger wird dies von den Griechen leugnen. Wenn uns da z. B. Hellen mit seinen Söhnen Aeolus und Dorus, seinen Enkeln Jon und Achäus vorgeführt wird, so weiss Jeder, dass das keine historischen Personen, sondern Vertreter des Gesammtvolks der Hellenen und der vier in geschichtlicher Zeit wichtigsten griechischen Stämme sind. Die griechischen Stammesgenealogien sind denn auch zum grossen Theil sehr durchsichtig; namentlich gilt dies von den zahlreichen geographischen Eponymen. . . Es sind nur Personificationen der Oertlichkeiten selbst . . .

Auch das Alte Testament enthält Genealogien, die sich für jeden nur einigermassen Unbefangenen als blosse Versinnlichung geographischer und politischer Verhältnisse ergeben. Eine solche ist vor Allem die Tafel der 70 Völker . . Ganz ebenso sind zu beurtheilen die 12 Männer, deren Nachkommen die nach ihnen benannten 12 Stämme Israels gebildet haben sollen. Es liegt kein Grund vor, Ruben und Juda eher für geschichtliche Personen zu halten, als Jon und Achäus bei den Griechen, oder als Tai und Himjar bei den Arabern . . . Zwölf wirklich gleichberechtigte Stämme Israels hat es schwerlich je gegeben.“.

Es ist nach allem diesem wohl kaum noch gut möglich, für Abraham, Isaak und Jakob, sowie alle Gestalten der reich- und scharfgegliederten Patriarchengeschichte die buchstäbliche Bedeutung persönlicher geschichtlicher Individuen in Anspruch zu nehmen. In der That hat auch die freisinnige und unbefangene wissenschaftliche Auffassung dieser Theile der biblischen Geschichte längst diesen Weg eingeschlagen, ohne

darum an dem Werth und der Schönheit dieser uralten Ueberlieferungen auch nur das leiseste Bedenken zu erregen. So behandelt z. B. G. A. Wislicenus in s. „Bibel für denkende Leser“ (Leipzig 1863), noch halb im Nachklange der de Wette'schen rationalistischen Auffassung, diese ganze Patriarchengeschichte; er lehnt die realgeschichtliche Bedeutung der 3 Erzväter ab, indem er nachweist, wie sie noch ganz in das „Abstammungssystem“ der Genesis gehören, das bereits als ungeschichtlich erkannt und von dem jene 3 Urväter mit ihren Söhnen eben nur die Fortsetzung bilden.

Und doch ist auch mit diesem rein negativen Resultat der Kritik die Erklärung dieser Sagen keineswegs erschöpft. Man hat sich dieselbe jedenfalls zu leicht gemacht, wenn man sich jene erhabenen Gestalten nur als Volkstypen, als blosse Reflexe des eigenen Volksgeistes und seiner Geschichte, also als reine Erzeugnisse der dichtenden Phantasie des Volkes vorgestellt, weil sich in ihnen allerdings das innerste Wesen und die gesammten Geschicke der Nation auf's Treueste wiederspiegeln. Wohl bilden und enthalten die Sagen eines Volkes sehr häufig Reflexe seiner Geschichte, aber sie sind darum noch nicht blosse Reflexe derselben. Ein grosser Theil der neueren Geschichtsforscher hat sich mit Ablehnung des geschichtlichen Charakters dieser Volkssagen damit begnügt, sie nur als sagenhafte Reflexe der eigenen Volksindividualität zu betrachten. Damit glaubte z. B. Wislicenus in s. „Bibel“ die Sache abgethan zu haben. Er sagt in einem Rückblick auf die Patriarchengeschichte p. 148: „Wir haben gesehen, dass wir in Abraham und Lot, in Isaak und Ismael, in Jacob und Esau, in den 12 Söhnen Jakobs, nur die zu Personen gemachten Völker und Stämme, und in dem von ihnen Erzählten nur dichterische Geschichte dieser Völker und Stämme haben. Das Ganze ist eine religiös-patriotische Dichtung vom israelit. Standpunkte aus, deren eigentlicher Inhalt das Wesen und die Ge-

schichte des Volkes Israel und seine Verhältnisse und Beziehungen zu den grossen und kleinen Nachbarvölkern sind. Nicht allein die nächsten Nachbaren, die Moabiter und Ammoniter, Ismaeliter und Edomiter, Philister, Syrer, sondern auch die grossen Ostreiche, Assur und Babel auf der einen, Aegypten auf der anderen Seite, sind in den Kreis der Dichtung gezogen. Die eigene Geschichte aber sahen wir bis in die Zeiten der Wegführung und Rückkehr durchscheinen.“ Am weitesten ist in dieser Deutungsart neuerdings Seinecke in s. Geschichte p. 9 ff. gegangen. „Wir sehen, sagt er, in diesen Erzählungen aus der ältesten Geschichte Israels die alte Erscheinung bestätigt, dass die Sagen eines Volkes von seinem Ursprunge nichts anderes abspiegeln, als die spätere Geschichte, welche in ihnen versteckt liegt. Ein Volk kennt die Anfänge seiner Geschichte eben so wenig, als der einzelne Mensch den Beginn seines eigenen Lebens.“ — Aber, fügen wir berichtigend hinzu, empfängt nicht auch der Einzelne in seinem späteren Leben die Ueberlieferungen und Mittheilungen seiner vorlebenden Angehörigen, die er, wie fremdartig sie ihm auch klingen, doch, wie ein Erbe treu bewahrt und sich in seiner Weise assimilirt? Warum sollte nicht auch von Volk zu Volk eine solche Uebertragung denkbar sein? — Daran denkt unser Gewährsmann nicht, sondern er fährt fort p. 33: „Um schliesslich zu zeigen, wie die Geschichte Abrahams in ihren Hauptpunkten der Geschichte Israels nachgebildet ist, stellen wir beide einander gegenüber . . . und nun folgen 11 mehr oder weniger zutreffende, oft sehr weit hergeholte oder nur scheinbare Parallelen.

So unleugbar nun aber auch die Thatsache ist, dass sich in den Bildern, die sich das Volk von seinen ersten Vätern entwarf, seine eigenen Züge wiederfinden, dass das, was von Anfang an in der Seele des jugendlichen Volkes lag, wie das, was im Geiste des an Erfahrungen gereiften *vorging, in den Gemälden ausgeprägt liegt,* die es von seinen

angeblichen Vorvätern sich erhalten, so dass sie im Grossen und Ganzen das getreueste Spiegelbild seiner eigenen Volkspsyche darstellen, so ist damit doch keineswegs eingeräumt, dass jene Bilder *reine Phantasiegebilde* gewesen. Und wenn schon die altjüdische Hagada das Thema: „Alles was den Vätern in der Urzeit einst begegnete, ist nur ein Vorzeichen, ein Wink für das, was einst ihre Enkel treffen sollte" — in unzähligen Weisen variirt, so hatte gewiss auch die Sage und der Glaube der früheren Geschlechter ihren guten Grund und historischen Boden, auf dem ihnen diese so bestimmt ausgeprägten Züge an den Lebensbildern ihrer Väter erwachsen waren.

Wir begreifen aber, wie bei solcher Richtung, die die Auffassung der Patriarchensagen gewonnen, ein anderer Forscher der Neuzeit darauf verfallen konnte, in jenen harmlosen und doch jedenfalls unbewussten Sagenreflexen nun gar absichtliche, pamphletartige Erfindungen gegenseitig sich bekämpfender politischer Parteien zu erblicken.

Diesen absonderlichen Standpunkt nimmt bekanntlich, die sonst so geistreiche und mit nicht geringem Scharfsinn durchgeführte Schrift: „Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jakob. Kritische Untersuchung von A. Bernstein (Berlin 1871)" ein. Es ist ein Buch, das bei allem Trefflichen, das dasselbe, namentlich in Abweisung der dogmatischen Auffassung, in der gewohnten Manier des Verfassers enthält, bei allem Bestechenden seiner Darstellungsgabe, doch nur den Eindruck eines litterarischen Curiosums macht. Es ist ein geistreiches Spiel mit geschichtlichen Thatsachen und sagenhaften Reflexen — was liess sich damit in den Händen eines Bernstein nicht alles aufstellen! Es wird eigentlich Niemand an eine ernste, wissenschaftliche Widerlegung denken: eine solche, wenn sie das sein sollte, was sie sein muss, würde allein ein ganzes Buch erfordern.

Die 3 ehrwürdigen Gestalten der Patriarchen erscheinen *hier als Ausgeburten und Erfindungen ganz gewöhnlicher*

politischer Parteikunstgriffe oder Staatsintriguen, während der 24jährigen Kriege Jerobeams und Rehabeams. Die angebliche „Jerobeam'sche Tendenz“, durch die hier die ganze Urgeschichte Israels wie mit einer Schablone überpinselt wird, wirkt nachgerade langweilig. Die naivsten Mythen werden hier zu Schmähschriften und Pasquillen. Das Belustigendste dabei ist der zuversichtliche Ton, in dem oft die unsichersten und undenkbarsten Vermuthungen aufgetischt werden. Wir werden übrigens auf manches Richtige, was den vorgetragenen Ansichten zu Grunde liegt, bei der Darstellung unserer eigenen Erklärung zurückkommen.

Wir können hiernach behaupten, dass der wahre Grund, aus dem die so eigengestalteten Sagen der Erzväter entstanden, bisher nicht recht erkannt, oder wo die Forschung auf der richtigen Fährte war, doch nicht mit der Gründlichkeit und umfassenden Beweisführung nachgewiesen ist, wie es die Sache erforderte.

Gerade darum aber haben sich viele der neuesten, selbst gründlichsten Forscher veranlasst gesehen, wieder zu der Ueberzeugung von der streng geschichtlichen Bedeutung dieser so räthselhaften Erscheinungen zurückzugreifen und es sei, wie es sei, daran festzuhalten.

Denn wenn auch die Vorstellungen von ihnen als leiblicher Väter des hebr. Volkes bei Vielen ins Schwanken gerathen oder gar erschüttert sind, so glaubte man in ihnen um so mehr die wahren Urheber und Träger des vormosaischen Monotheismus, also wenigstens die geistigen Väter des Glaubens Israels, erblicken zu dürfen. Diesen Standpunkt wenigstens nimmt jetzt noch ein grosser Theil der heutigen Gelehrten in der Frage nach dem geschichtlichen Ursprung des Monotheismus ein, indem sie keine andere Möglichkeit der Erhebung bis zu geistiger Auffassung des Göttlichen finden, als in „einer Reihe solcher Männer, wie sie die hebr. Sage selbst an die Hand giebt, die vermöge ihres selbsteigenen Glaubens eine wirkliche Offenbarung Gottes in sich

erfahren haben.“ Zu dieser Ansicht sieht sich z. B. Herm. Schultze Alttestl. Theol. Bd. I p. 107 schliesslich gedrängt, indem er S. Lutze, bibl. Dogmatik, ed. Ruetschi (Pforzheim 1847) p. 236 citirt, der also schliesst: „Wenn Abraham der Vater dieser religiösen Erkenntniss ist, so muss er sie empfangen haben von Gott“ und selbst „Abraham's Bild im A. T.“ mit den Worten abschliesst: „Aus der geheimnissvollen Macht und Güte des Gottes, der den Geist giebt, wie er will und Menschen und Völkern ihren Beruf auf diesem irdischen Schauplatz zumisst, ist in dem Manne, den die israel. Sage als Abraham überliefert hat, oder jedenfalls in den leitenden Männern des Israel der vorägyptischen Zeit das Bewusstsein des wahren, geistigen Gottes aufgegangen.“ Diesen Standpunkt nehmen, mehr oder weniger entschieden, sehr viele, sonst höchst besonnene und achtbare Gelehrte ein, wie Diestel „Der Monotheismus des älteren Heidenth., bes. d. Semiten“ (Jahrb. f. deutsch. Theol. 1860), Dillmann „Ueber d. Urspr. der A. T. Rel.“, akad. Rede 1865 (Giessen), Max Müller u. v. A.

Wir brauchen wohl nicht erst hinzuzufügen, dass derselbe nach unserer Auffassung ein durchaus verfehlter ist: wenn uns unser kritisches Gewissen abhält, in Abraham, Isaak und Jacob die leiblichen Väter des hebr. Volkes zu sehen, wie könnten wir glauben, dass die, die als solche nie existirt, seine geistigen Väter, d. h. die ersten Monotheisten gewesen sein sollten; leugnen wir doch, dass der Glaube an den Einen wahren Gott überhaupt in irgend einem Individuum mit einem Schlage blitzartig aufgeleuchtet sei. Wir hoffen, die weitere Darlegung unserer Ansicht wird unser ablehnendes Verhalten rechtfertigen.

An die Patriarchengeschichte schliesst sich die Geschichte Josephs an, die in der wunderbaren Verkettung seiner Geschicke den Uebergang bildet zwischen der Familiengeschichte und der nachmaligen Volksgeschichte. Mit Joseph betreten wir den Boden Aegyptens, des Wunderlandes, in dessen nördliche Marschregionen semitische Stämme schon früh vor-

gedrungen sein müssen, um nach längerem oder kürzerem Aufenthalt, ob zurückgedrängt oder freiwillig, ihren Rückweg in ihre früheren Heimathssitze anzutreten. Diese Erinnerung hat sich auch dem Bewusstsein des hebräischen Volkes so lebhaft und tief eingeprägt, dass es für alle Zeiten auf Aegypten als den verhängnissvollsten Schauplatz, die schmerzensreiche Geburtsstätte seines Volksthums zurückblickte. Insofern ist die Sage von Joseph und Israels Uebersiedelung nach Aegypten nicht ohne geschichtliche Wahrheit. Ein Anderes aber ist es, ob nun auch die bestimmte, so durch und durch dichterisch vollendete Ausprägung der Sage in der Gestalt, in der sie uns jetzt vorliegt, Anspruch hat, für wahre, wirkliche Geschichte gehalten zu werden. Wir glauben, selbst in dem beschränkten Sinne, in dem gelehrte Forscher wenigstens von der Möglichkeit der historischen Existenz eines Mannes wie Joseph überzeugt zu sein behaupten, der ganzen Erzählung jede realgeschichtliche Grundlage ausser der oben bezeichneten absprechen zu müssen. Nicht, dass sie rein erfunden — wir werden im Gegentheil den ursprünglich mythischen Kern derselben aus seiner Umhüllung herauszuschälen uns bemühen — aber von einer geschichtlichen Auffassung, wie sie selbst von namhaften Aegyptologen und Koryphäen der historischen Wissenschaft beliebt worden, kann schon wegen ihrer engen Verknüpfung mit der Geschichte Jakobs und der übrigen Urväter, deren durchweg mythischen Untergrund wir bald nachweisen werden, keine Rede sein. So dankenswerth daher auch das reiche Material ist, das z. B. Georg Ebers in seinem interessanten und gründlichen Buche: Aegypten und die Bücher Mose's (Leipzig 1868) I. Bd. p. 288—360 zur Illustration der ägyptisch-hebräischen Bezüge in Sitten und Gebräuchen, ja selbst in Anklängen ächter altägyptischer Sagen, wie die an die Geschichte von Potiphar's Weib in dem aufgefundenen und oft übersetzten Papyrus d'Orbiney — zur Verfügung gestellt,

so mag das für das ächt-ägyptische Colorit der Sage, in dem die biblische Darstellung die Geschichte Josephs ausgeführt, allerdings beweiskräftig sein — für die Frage, deren Beurtheilung uns hier beschäftigt, beweisen alle jene archäologischen Daten nichts.

Auf die Geschichte Josephs folgen im Exodus die eigentlich ägyptischen Zeiten, wir meinen den Aufenthalt und die Geschichte der hebräischen Stämme auf dem fremden Boden, im Lande der Pharaonen, der Uebergang derselben aus einem herrschenden oder doch wohl aufgenommenen Nomadenvolk in den Zustand einer unterdrückten, ja geknechteten Race. Jahrhunderte sollen über diesen Wechsel dahingegangen sein, *und doch weiss die hebräische Ueberlieferung* über diesen ganzen Zeitraum nichts Bestimmtes, weder den Namen eines der ägyptischen Regenten, noch der Residenz, wo derselbe seinen Sitz aufgeschlagen, noch irgend eine besondere geschichtliche Thatsache, ausser den vagen und allgemeinen Notizen, die die so unverkennbar sagenhaft gehaltene Erzählung — man denke nur an die Namen der zwei Hebeammen für ein Land wie Aegypten — in ihrem dürftigen Bericht enthält. Ihr ist es sichtbar nur darum zu thun, zur Geschichte Mose's, des Helden dieser ägyptischen Epoche, zu gelangen, mit dem das Erlösungswerk aus der Sklaverei, wie die Offenbarung und Gesetzgebung Mose's an das Volk während seines Wanderzuges durch die Wüste — dieser Hauptinhalt des *nationalen* Epos, das die Thora uns aufrollt — beginnt.

Es ist schwer, wenigstens unendlich schwieriger, als von den bisherigen Geschichtsepochen, zu sagen, was wir von dieser ägyptischen Aera der hebräischen Urgeschichte *und ganz besonders von Mose und seiner Gesetzgebung, von* ihm, dem eigentlichen Stifter der wahren Jahvereligion, in geschichtlicher Beziehung zu halten haben. Mose steht am Eingang der Volksgeschichte Israels, so recht an der Schwelle seiner religiösen Entwicklung, und doch lässt ihn die biblische Darstellung

als den Urheber einer religiösen Verfassung erscheinen, wie dieselbe nach Allem, was wir darüber geschichtlich wissen, erst am Schluss der Religionsentwicklung Israels, gegen oder nach dem Exil, wirklich ins Leben getreten. Wie lässt sich das erklären, wenn wir auch für die Entwicklung der Religion Israels dieselben Grundsätze der natürlich-genetischen Entstehung adoptiren, wie in der aller anderen Völker? –

Liegen die ägyptischen Zeiten der Erinnerung des hebräischen Volkes so fern, dass weder die Zahl der Jahre jenes Aufenthalts — sie schwankt zwischen den beiden unhistorischen Daten von 215 und 430 Jahren — noch irgend ein Moment unzweifelhaft geschichtlicher Thatsachen im Bewusstsein des Volkes aufbewahrt wurde, wie muss nicht unsere Voraussetzung erschüttert werden, dass mitten aus dieser Nacht historischer Vergessenheit gerade der Name, die Gestalt eines Mose in rein geschichtlicher Bedeutung und ursprünglicher Treue sich uns erhalten haben soll und wie eine Art Wunder allein als ächt geschichtliches Meteor aus dem Dunkel der Zeiten auftauche!

Und dennoch dürfte sich wohl kaum eine Ansicht so wenig der Zustimmung auch nur eines geringen Theils von Fachgelehrten und Kritikern versehen, wie die, die auch jene, wenn auch noch so schlecht begründete Voraussetzung anzuzweifeln den Versuch machte. So fest gewurzelt steht einmal der Name und das Ansehen des Gesetzgebers und Religionsstifters Israels, so fest steht seit Jahrtausenden seine Bedeutung im Bewusstsein und Glauben selbst der Historiker von Fach, dass auch Forscher, wie Vatke und Kuenen, die in der Kritik der Gesetzgebung und religiösen Wirksamkeit Mose's am weitesten gingen und demselben fast Alles absprechen bis auf einen geringen mosaischen Kern in den Zehngeboten, doch nicht gewagt haben, an der geschichtlichen Existenz Mose's zu zweifeln, oder an dem wirklich historischen Charakter seiner Person auch nur zu rütteln, — ohne freilich sich darüber

Rechenschaft zu geben, wie Mose, wenn Alles dessen entkleidet, was ihm die Tradition Grosses und Ausgezeichnetes beilegt, denn doch dazu gelangt sei, nachmals als der Stifter und erhabene Träger des Gottesglaubens Israels zu gelten.

An der geschichtlichen Bedeutung eines Mose, oder gar an seiner Existenz überhaupt zweifeln zu wollen, möchte Manchem in der That so sinnlos, so wahnwitzig erscheinen, als wollte Jemand an der Wirklichkeit der Sonne zweifeln, die am Himmel über seinem Haupte, Allen sichtbar scheine. Aber wir wissen trotzdem, dass man sich doch auch über die Sonne Jahrtausende lang gerade in Bezug auf das, was Alle der Augenschein lehrte, getäuscht hat. Wenn hier die veraltete, so lang geglaubte Anschauung vor einer höheren und richtigeren Erkenntniss der Wissenschaft weichen musste, warum sollten nicht *auch Jahrtausende über eine geschichtliche* Erscheinung, wie die, Mose's in einer Täuschung befangen gewesen sein und die alte Ansicht dereinst vor der besser begründeten neuen so gut wie dort Platz machen! —

Jedenfalls geht daraus hervor, dass unser Versuch, den Ursprung des Monotheismus auf dem Wege der natürlichen, stetig fortschreitenden Entwicklung nachzuweisen, statt ihn, wie in der *biblischen* Tradition, in *voller Rüstung mit einem* Mal aus dem Haupte Mosis entspringen zu lassen, seinen härtesten Widerspruch gerade hier finden muss, auf dem Boden einer angeblichen Geschichte, die zwar allgemein für Geschichte gehalten und doch in der That nur die zur Geschichte umgebildeten Reste mythischer und mythologischer Vorstellungen enthält, die das nachmalige Israel selber sich nicht mehr anders zu deuten und zurechtzulegen wusste.

Was aber die Schwierigkeit eines geschichtlichen Verständnisses dieser Epoche noch um ein Beträchtliches erhöht, ist der Umstand, dass zu allen Zeiten, ganz besonders aber seit der Entzifferung der Hieroglyphen, die historischen Nachrichten, die uns aus dem Land der Räthsel, aus dem

unerschöpflichen Schatz seiner Denkmäler über das Alterthum des ägyptischen Volkes in so reicher Fülle zugänglich gemacht sind, mit dem hebräischen Alterthum in eine Verbindung gebracht wurden, die für die unparteiische Beurtheilung der ältesten Geschichte Israels nicht immer von günstigem Einfluss gewesen ist.

Die Erforschung des alten Aegyptens in geschichtlicher und antiquarischer Beziehung hat sich bekanntlich zu einem eigenen, weit umfassenden Zweig der Alterthumskunde entwickelt, der sog. Aegyptologie, der es an den interessantesten, lehrreichsten und überraschendsten Resultaten nicht fehlt. Gleichwohl aber hat sich auch von hier aus, gegenüber den historisch kritischen Forschungen, eine positive Richtung der Geschichtsforschung geltend gemacht, die einen Einfluss auch auf die verwandten Gebiete der hebräischen Alterthumsforschung und historischen Kritik ausübt, der uns wenigstens die strengste Neutralität und Reservirtheit allem dem gegenüber, was auf das Rein-Aegyptische Bezug hat, als rathsam erscheinen lässt. Ist es ja in der That jetzt als erwiesen anzusehen, dass Aegypten sich einer frühesten, ungleich zeitiger entwickelten Cultur erfreute, als die, die aus den Ueberlieferungen aller benachbarten, gleichzeitigen Völker ersichtlich. Warum sollte Aegypten nicht in Jahrtausenden, in denen sich Alles ringsumher noch in Nacht hüllt, schon im hellen Sonnenlicht der Geschichte dagelegen sein, während über ganze Länderstriche der angränzenden Völkergeschichte noch tiefe Wolkenschatten ausgebreitet lagen? Aber das sollte uns nicht veranlassen, von dem hohen Alter und der Geschichtlichkeit seiner Ueberlieferungen übereilte Rückschlüsse auf den gleichen geschichtlichen Werth und Charakter der Ueberlieferung s o l c h e r Völker zu machen, die frühzeitig mit ihnen in Berührung gekommen sind. Man hat aber von jeher entweder die biblische Ueberlieferung, insonderheit ihre Zeitrechnung, wie dies besonders die christlichen Chronographen gethan, der ägyptischen und denen

der übrigen profanen Völker als Norm zu Grunde gelegt, oder aber, wie dies in neuerer Zeit von der Mehrzahl der Aegyptologen geschieht, die ägyptische Ueberlieferung und Chronologie *zu einem Stützpunkt benützen wollen*, um durch die Unsicherheit der israelitischen die Geschichtlichkeit der eigenen festzustellen.

So ist denn gerade von dieser Seite her die hebräische Geschichtsforschung in einer Weise beeinflusst worden und den *kritischen Errungenschaften* eine so *erdrückende* Concurrenz Seitens der angeblichen gesicherten Ergebnisse der ägyptischen Denkmälerforschung bereitet, dass die historische Kritik dieser mosaischen Epoche bei vielen Kritikern sich kaum noch den freien und unbefangenen Blick zu erhalten im Stande war. *Für Aegypten*, dessen Culturentwicklung in eine ungleich frühere Epoche fiel, dessen Verhältnisse ja in so vieler Hinsicht gänzlich verschieden von der Litteratur anderer Völker waren, mögen immerhin, das räumen wir gern ein, bestimmte Thatsachen und geschichtlich *genaue Zahlenangaben nach Jahren, Monaten* und Tagen bis in das dritte Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung, oder noch weiter, sich erstrecken, — für die Anfänge der griechischen und römischen Geschichte wird dagegen, das wissen wir, eine zuverlässige Zeitbestimmung einzelner Ereignisse von *vorsichtigen Forschern* nicht leicht vor dem siebenten oder achten Jahrhundert v. Chr. für möglich gehalten werden. Auf diesen so wesentlichen Unterschied in der Ueberlieferungssphäre geschichtlicher Thatsachen hat Lepsius in seiner „Chronologie der Aegypter“ (Berlin 1849) gleich zu Aufang selbst *aufs Nachdrücklichste* hingewiesen, wie er denn auch von der israelitischen Chronologie offen die längst feststehende Thatsache zugesteht, dass dieselbe nicht viel weiter, als die ältesten gleichzeitigen schriftlichen Quellen reichen, einen Anspruch auf Geschichtlichkeit machen kann — von wo ab *nämlich* runde ungefähre Zahlangaben, wie die 40 Jahre für eine Generation, vorherrschen, wodurch also die Zeitrechnung

selber schon zum Verräther des nicht mehr streng geschichtlichen Charakters der Ueberlieferung, und zu einem Fingerzeig dafür wird, wo der sagenhafte, mythische Grund der Tradition beginnt. Dies ist besonders deutlich an den 3 mal 40 Jahren, die den 3 ersten Königen zugeschrieben werden, zu ersehen. „Wäre die genaue Zahl der Regierungsjahre jener 3 ersten Könige — sagt Lepsius dort richtig — zur Zeit der Abfassung des Buches bekannt gewesen, so würde man nicht diese unbestimmte dafür gesetzt haben.“

Und dennoch glaubt Lepsius aus einer offenbar willkührlichen Correctur der Lesart Chenephres in Menephthes bei Artapan schliessen zu dürfen, dass der wahre Zeitpunkt der ägypt. Geschichte, in welchen der Israelitische Auszug fiel, sich noch in einer späten jüdischen Tradition erhalten habe.

Er führt dafür einen Umstand aus der nachmaligen Rabbinischen Chronologie an, wonach der Auszug in das Jahr 2448 seit der Schöpfung angesetzt wird, welches Jahr genau dem Jahre 1314 v. Chr. entspricht d. h. nach Manethonischer Chronologie in die 19jährige Regierung des Königs Menephthes fällt, also desselben Königs, den uns die ägyptischen Annalen als den König des Auszuges nennen. „Wenn aber dem später lebenden Mathematiker Theon von Alexandrien die Aera des Königs Menephthes und ihr genaues Anfangsjahr noch geläufig war, wie hätte sie dem Astronomen Hillel (344 n. Chr., dem die ganze jetzige Jahresordnung der Juden zugeschrieben wird) nicht ebenso genau bekannt sein sollen?“ — Aber sieht denn Lepsius nicht, dass er mit dieser letzteren Annahme die obige Vermuthung, als sei die angegebene israelitische chronologische Zahl alt und ächtgeschichtlich, selbst wieder aufhebt? —

So lehrreich und werthvoll daher die wissenschaftliche Ausbeute der Denkmäler und anderer ägyptischen Quellen seit der Hieroglyphenentzifferung für die erweiterte Kunde des alten Aegyptens auch sein mag, so sehr mahnt doch andererseits die nahe liegende Gefahr, dieselbe in allzu

groszer Eingenommenheit auch auf das verwandte Gebiet der hebräischen Vorgeschichte zu übertragen, zur grössten Vorsicht und zu strengster Prüfung. Die so oft mit dem Schein der grösztcn Sicherheit auftretenden Beweise der Uebereinstimmung ägyptischer und israelitischer geschichtlicher Ueberlieferungen sind daher nur mit der grössten Reserve aufzunehmen. Giebt es doch kaum eine verwickeltere geschichtliche Untersuchung als die chronologische Feststellung der Manethonischen Dynastien — man lese Böckh's meisterhafte Untersuchungen über „Manetho und die Hundssternperiode (Berlin 1845). Herrscht bei aller Anerkennung der bereits errungenen gesicherten Resultate unter den Aegyptologen selbst doch noch eine so grosse Verschiedenheit der Ansichten, selbst über die wichtigsten Hauptfragen, — wir erinnern an die noch immer nicht gelöste, so oft ventilirte Hyksôsfrage: oder sind die Israeliten identisch mit den Aussätzigen der Alexandrinischen Geschichtschreiber? — Wie hiess der König der 18. thebanischen Dynastie, unter dem der Einzug, die Unterdrückung und endlich der Auszug erfolgte? Wie ist der Name „Mose“ sprachlich abzuleiten? wo begegnet er uns mit Sicherheit in altägyptischen Quellen etc.? — Am traurigsten aber steht es mit unserer Kenntniss der altägyptischen Götterlehre und Mythologie. So reich die Quellen und bildlichen Darstellungen, so verworren sind die Vorstellungen über die Bedeutung der alten Gottheiten, wie der späteren unzähligen Götter, Halbgötter und der Manenverehrung. Sie bilden zur Zeit noch ein Labyrinth, in dessen Irrgängen selbst fleissige und gelehrte Forscher vergeblich ihren Geist verschwendet haben, wie denn vor Allem das weitschichtig angelegte Buch Ed. Röth's, Geschichte der abendländischen Philosophie (Mannheim 1846) einen so ernsten Beleg hierzu liefert.

Noch immer scheint die Zeit nicht gekommen, in der wir Aegyptisches ohne Weiteres als Beweis und Stütze für Fragen der hebräischen Alterthumskunde verwenden können.

So müssen wir denn auf das Licht, das uns von daher für die geschichtliche Beurtheilung der mosaischen Zeit angeblich so hell leuchten soll, vorläufig noch verzichten und uns auf das beschränken, was die historische Kritik auf dem Gebiete der hebräischen Religionsgeschichte selbst geleistet hat. In der That ist die Meinung der Gelehrten in Bezug auf die Sicherheit der biblischen Ueberlieferung über eine so frühe Epoche der Volksentstehung, wie die mosaische ist, etwas herabgestimmt, wie denn z. B. Seinecke die aufgeworfene Frage: hat das alte Israel von seiner Geschichte bis zur Aufrichtung des Königthums etwas gewusst oder klar behalten? einfach im verneinenden Sinne entschieden hat (s. Vorwort I.)

Vatke, Kuenen u. A. haben in ihrer Kritik dieser mosaischen Zeiten nicht viel mehr als das Vorhandensein eines Keimes, oder eines idealen Prinzips der nachmaligen Jahvereligion, wie sie uns im Pentateuch unter Mose's Authentie in ihrer ganzen, reichsten Entwickelung vorgeführt wird, zugestanden, an der geschichtlichen Bedeutung der Person Moses jedoch nicht Hand anzulegen gewagt.

Kühner und unumwundener ist hierin nur ein einziger Gelehrter zu Werke gegangen, der, wenn auch nur beiläufig, in folgerichtiger Consequenz seiner anderweitig gewonnenen wissenschaftlichen Ueberzeugung die Geschichtlichkeit des von Mose Ueberlieferten einfach zurückweist und in seiner ganzen Gestalt nur ein mythisches Wesen, eine mythologische Existenz anerkennt.

Steinthal hat in seiner Zeitschrift für Völkerpsychologie an mehreren Stellen sich offen zu dieser Ansicht bekannt. Er hat damit eine neue Aera der Forschung über diesen seit Jahrtausenden gefeierten Religionsstifter inaugurirt, freilich, was sehr zu bedauern und was der Bedeutung dieser seiner Ansicht in den Augen der gesammten theologischen Welt den meisten Abbruch thun muss, nur beiläufig und in kurzen hingeworfenen (zum Theil sogar unzutreffenden)

Bemerkungen, d. h. also, ohne eine der Bedeutung und Folgenschwere seiner Behauptung entsprechende Beweisführung. Er sagt in einer Beurtheilung der Geiger'schen Vorlesungen: „Er scheint sich nicht klar gemacht zu haben, dass wir historisch mit dem Namen Moses nichts weiter als den Begriff einer Persönlichkeit verbinden können, welche beim Auszuge der Hebräer aus Aegypten an der Spitze derselben gestanden haben muss. Unser geschichtliches Wissen von diesem Manne aber reicht, wenn er den Namen Moses trug, nicht hinaus über diesen Namen und die That der *Volksleitung in aller Unbestimmtheit über das Nähere* seines Geistes und seiner Thätigkeit. Es muss ein bedeutender Mann gewesen sein, er war vielleicht gross — wir wissen nichts von ihm; denn was von ihm erzählt wird, ist nachweisbarer Mythos." —

Aber er sagt uns doch an einer anderen Stelle („die Sage von Simson pag. 163), was er von „diesem bedeutenden Manne" eigentlich hält. „Ich habe schon einmal darauf hingewiesen, heisst es dort, dass mit dem Leben Moses Mythen von einem Sonnengott, oder einem Sonnen-Heros verknüpft sind. Gleich nach der Geburt wird Moses in einer Kiste ins Wasser gesetzt; gleiches Schicksal haben fast sämmtliche Sonnenhelden; so z. B. Perseus und Helden der germanischen Sage." Und nun führt er eine Reihe solcher *Uebereinstimmungen* an, *die* alle *nicht* gerade sehr schlagend und neu sind. — Bekanntlich hatten schon Huetius in seiner demonstr. evang. und Gerh. Joh. Voss dergleichen Parallelen zwischen Moses und heidnischen Gottheiten aufgestellt; in unwissenschaftlicher Weise wiederholte sich dies Spiel bei Nork, Braun und neuerdings bei Dr. Martin Schultze in seinem „Handbuch der Ebräischen Mythologie" (Nordhausen 1876), in dem Richtiges und Irriges ungeklärt und wild durch einander wogen. Am unliebsamsten wirkt wohl Steinthals Vermuthung: „So wird denn auch wohl das Meer, über das Moses seine Hand mit dem Stabe ausstreckt . . . ursprüng-

lich das Wolkenmeer gewesen sein, und ich wäre wahrlich wenig geneigt, die irdische Stelle und die Bedingungen aufzusuchen, wo und unter welchen jener Durchzug stattgefunden haben könnte."

Wir glauben nicht, dass gerade diese Ansichten geeignet scheinen dürften, um für die mythische Auffassung der Gestalt eines Mose Propaganda zu machen. Trotzdem sehen wir doch hiermit die wissenschaftliche Anschauung auf einen Standpunkt der Betrachtung sich erheben, den wir im Folgenden allerdings tiefer, und wir hoffen, einleuchtender zu begründen suchen werden, als dies bisher geschehen ist.

So führt uns denn auch schon eine allgemeine Vorabschätzung des geschichtlichen Charakters der gesammten mosaischen Aera zu einem Urtheil, das über den Standpunkt Vatke's und Kuenen's weit hinausgeht, damit aber auch zugleich einen wesentlichen Theil der Schwierigkeiten beseitigen wird, die den Ausführungen jener sich entgegenstellten.

Ist Mose selbst nicht jene geschichtliche, seine ganze Zeit überragende Gestalt, der Geistesheld und menschliche Mittler der göttlichen Offenbarung, als den ihn die nachmalige Anschauung des israelitischen Volkes von ihrem späten Reflexionsstandpunkte aus betrachtete, sondern ist er nur der vorgestellte, mythische Mittler, wie er in der Erinnerung des Volkes aus der ägyptischen Vorzeit sich erhalten und in der späteren Anschauung nur vermenschlicht, zu einer geschichtlichen Person historisirt und umgebildet worden, so löst sich damit auch zugleich das ganze, von der Kritik so lange umlagerte Räthsel seiner Erscheinung, so fallen hiermit mit einem Male die zahlreichen Schwierigkeiten, die nicht bloss der literarhistorischen Forschung in der Feststellung der Abfassung und Composition des Pentateuch sich entgegenstellten, sondern die sich auch bei der Kritik der Geschichte selber noch mehr häufen mussten, da die Erscheinung Moses noch ein grösseres Wunder gewesen wäre, als selbst Christus,

weil er erschienen, da „die Zeit noch nicht vollendet war,“ und wenn auch in der Bibel noch mit dem Namen „Isch ha-Elohim,“ „göttlicher Mensch“ belegt, doch im Volke Israel selbst von jeher nicht als „Gott“, sondern nur als „Mensch“ betrachtet worden.

Es fällt damit auch die Ansicht Kuenen's in seiner „Religion Israels“ I. pag. 278, 289, die selbst der neueste geistgewandte Bearbeiter dieser Fragen, Otto Pfleiderer, in seiner vorzüglichen Schrift „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage“ (Berlin 1878) pag. 361 als das Umsichtigste bezeichnet, was über die geschichtliche Bedeutung Mose's, seines Verdienstes, wie seiner Schranken, zu finden sein dürfte.

Wir dürfen es nicht verhehlen, dass in diesem Ergebniss unserer Kritik zugleich der Schwerpunkt der ganzen Untersuchung über den Ursprung des Monotheismus ruht, weil nach ihm sich erst die letzte und schwierigste Frage regelt: wann und wie ist die volle und metaphysische Einheit und Geistigkeit Gottes, wie sie nicht in dem Namen Jahve, wohl aber in dem bei den Propheten bereits abgeschlossenen Gedanken Jahve's enthalten ist, entstanden? Bis jetzt galt Mose als der geschichtliche Urheber, Erfinder oder Empfänger dieses erhabensten Gedankens, ob mit Recht? wird unsere nachfolgende Untersuchung, wir hoffen, mit hinreichend starken Beweisgründen entscheiden.

Wir sind uns bewusst, dass sich gegen unsere Ansicht nicht bloss die Meinung und das Gefühl der gesammten theologischen Welt, sondern auch vor Allem ganz besonders die Stimmung aller Aegyptologen aufs Aeusserste sträuben wird. Wir schreiben indess nicht gegen Stimmungen, Vorurtheile und Gefühle, sondern allein für wissenschaftliche, historische Thatsachen. Wir fürchten den Widerspruch nicht, wissen aber, dass wir unsere Beweisführung nur um so stärker und unangreifbarer einzurichten haben, weshalb wir dieselbe auch nicht bloss auf den einen vorgeschobenen Posten der

mosaischen Zeiten, sondern auf die ganze Reihe der geschichtlichen Epochen der israelitischen Vorzeit zu richten hatten.

Wir wenden uns zur Geschichte Josua's, wie sie uns in der, im jetzigen Kanon zu einem eigenen Buche erwachsenen, die deutlichen Spuren rein schriftstellerischer Darstellung und spätester Ueberarbeitung tragenden Schrift gleichen Namens vorliegt. Dass wir es hier nur mit einer Fortsetzung des, mit dem Tode Mose's abgerissenen Fadens der in paränetischem Geiste und mit stark hervortretendem theokratischen Pragmatismus geschriebenen, oder besser vorgestellten Geschichte zu thun haben, bedarf nach den zahlreichen darüber gepflogenen kritischen Verhandlungen wohl kaum noch eines Beweises. Man hat im Buche Josua sehr richtig die Spuren jener schriftstellerischen Hand wiedererkannt, die wir am Ende Numeri's und durch das ganze Deuteronomium sich hinziehen sehen, die den Sagenstoff der Vorzeit zu stark rednerischen und religiös-didaktischen Zwecken zu verwerthen sucht, so dass man wegen dieses engen Anschlusses des Buches Josua an den Pentateuch oft von einem Hektateuch gesprochen.

Wir können nur sagen, dass diese Bearbeitung des historischen Sagenstoffes, die in allen Punkten den Pentateuch bereits voraussetzt, sich zwischen die, in Richter I. 1 in gleichlautender Form erscheinende Fortsetzung eingeschoben, um den Einzug in das Land Kanaan, und zwar zuerst die Ansiedelung von $2\frac{1}{2}$ Stämmen im Ostjordanland, sodann die Eroberung, besonders des Landes Ephraim durch Joseph, nebenher auch Juda's selbstständige Züge, den Anschluss der übrigen Stämme, schliesslich den Sieg Josua's über die Könige und die Vertheilung der Stammgebiete, sowie Josua's letzte Ermahnungsreden zu erzählen.

Schon die ungeschichtliche Vorstellung, wie hier die Eroberung des Landes und die Ansiedelung der einzelnen Stämme als das Werk eines einmaligen, ununterbrochenen Feldzuges erscheint, lässt uns den rein mythischen d. h. bloss als Geschichte

vorgestellten Charakter der ganzen Darstellung erkennen. *Mag das Buch in Bezug auf seine formelle Composition*, wie seine geographischen Angaben, äusserst interessant und lehrreich erscheinen für die Kenntniss der Zeit, in der es entstanden, — für die religiöse Entwicklung ist es von geringer Bedeutung, da sein Held, die Gestalt Josua's, uns in so *indifferentem, unbestimmtem Licht geschildert* wird, dass uns höchstens zu fragen übrig bleibt, woher der Kern dieser Sagengestalt entnommen sein mag, worüber später.

Auch über den historischen Charakter der Richterperiode kann für den, der die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, ob dem *nachmaligen Volke über den Zustand* seiner noch im Werden begriffenen Stammesentwicklung klare geschichtliche Erinnerungen geblieben sein möchten, im Ganzen überdenkt, kein Zweifel obwalten, dass wir es hier in sämmtlichen, wie nach einander folgend zusammengestellten Richternamen nicht *mit geschichtlichen Individuen*, sondern mit aus der Vorzeit überlieferten, in ihrer ursprünglichen Bedeutung und ihrem wahren Zusammenhang nicht mehr verständlichen Sagenresten zu thun haben.

Ist doch schon der Name Richter, Schofetim, oder „Erretter“ *des Volkes, Moschiim, wie sie nebenbei auch* heissen, die dem Buche für die ganze Periode dieser vorgeschichtlichen Zeit, diesem Zeitalter des Faustrechts und der Völkerwanderung, seinen Namen gegeben, aus dem umgebildet, was bei anderen Völkern die Periode seiner Heroen, d. h. der zu *Menschen gewordenen Götterwesen, seiner* Halbgötter oder als Urheber, Führer und Wohlthäter der Vorzeit gepriesenen Helden bedeutet.

Konnte ein Simson in seiner ziemlich durchsichtigen Urbedeutung noch als Letzter in die Reihe jener „Richter“ aufgenommen werden, war die *umbildende Volkssage naiv* genug, um in ihm einen der Anführer und Häupter der hebräischen Stämme zu erblicken, so können auch wir uns dreist und getrost zu der Ansicht bekennen, dass wir in

diesen biblischen Volkshelden keine irdischen, wirklichen Menschen von Fleisch und Blut, wie wir es sind, zu bewundern haben, sondern nur die, in die spätere geschichtliche Zeit Israels hineinragenden, dunklen Erinnerungen an die Sagengebilde seiner frühesten Vorzeit. Sahen sich nun die neueren Kritiker schon wegen der chronologischen Angaben — denn was uns von den Richtern erzählt wird, lässt gar nicht auf eine stetige Zeitfolge schliessen — genöthigt, an der Geschichtlichkeit der Ueberlieferung zu zweifeln, so können wir weiter gehen und sagen, dass nicht nur, wie Nöldeke „Unters. z. Kritik des A. T.“ pag. 175 meint, fast die Hälfte der Richter — sondern geradezu alle keine historischen, sondern mythische Personen sind. Wir dürfen also für einen Theil auf das verweisen, was bereits Andere (siehe bes. Nöldeke an ged. Stelle) nachgewiesen, wir werden den Beweis aber auch für die anderen liefern.

Auf die Richterzeit und die beiden Anhänge, sowie „Ruth“, die in dieselbe verlegt wird, folgt nun die Geschichte Samuels, die aber in Wirklichkeit nur die Einleitung zu der grossen Wendung bildet, die die Entstehung des Königthums ausmacht. Schon in den Büchern Samuels wird uns die Geschichte der drei grossen Königsgestalten geschildert und in den Büchern der Könige fortgesetzt, die die grundlegende Epoche des israelitischen Staatslebens bildete, das Zeitalter der Blüthe und Herrschaft desselben während des alten Einheitsstaates, der selbst weit zurücklag hinter den Jahrhunderten des getheilten Reiches, aus dessen chaotischem politischen Getriebe endlich jene Stimmen auftauchen, die Israel an seinen Gott erinnern, durch die das Bewusstsein einer Geschichte und zuletzt das Bild einer Vergangenheit entrollt wird, in deren verklärendem Licht uns überhaupt die erste Kunde der jahrhundertelangen Vorexistenz Israels erfliesst.

Die Frage ist, ob das, was uns über diese Periode, die letzte, die wir hier zu betrachten haben, überliefert ist, im einfach geschichtlichen Lichte zu verstehen sei, oder ob auch

hier noch die Alles umbildende Geschichtsreflexion der späteren Nachzeit walte? Wir entscheiden uns für die letzte Annahme, weil ohne dieselbe auch der ganze Tenor dieser Geschichtsepoche unerklärlich, diese noch so romanhaft und seltsam klingenden Erzählungen für reale Geschichte kaum zu halten sind, wenn auch die bisherige Kritik die Geschichtlichkeit derselben bei allen inneren Widersprüchen, bei allen Schwierigkeiten und Räthseln, die sie in Unmasse darbieten, nicht anzutasten gewagt, sondern sich bloss mit der Hervorhebung, oft mit künstlichen, sehr gezwungenen Ausgleichen derselben begnügt hat.

Es würde uns zu weit führen, wollten wir diese vorausgenommene Ansicht über den geschichtlichen Charakter auch dieser Periode mit aprioristischen, allgemeinen Gründen stützen. Wir werden die untrüglichsten Kriterien für die Richtigkeit unserer Behauptung bei der speziellen Betrachtung derselben zusammenstellen und schliessen mit dieser historischen Vorabschätzung unseren Ueberblick über die Vorgeschichte Israels, die sich von hier ab mehr und mehr lichtet, so dass wir an das, was die Propheten des VIII. Jahrhunderts — unsere ältesten geschichtlichen Quellen — uns lehren, leicht anknüpfen können.

Ehe wir zu einem zusammenfassenden Blick auf die geschichtliche Entwicklung der Religion des gesammten Israel uns erheben können, gilt es eben, von hieraus die, nur im Reflex der nachmals gewonnenen Anschauung uns überlieferten einzelnen Etappen der Entwicklung in ihrem ursprünglichen, wahren geschichtlichen Lichte wieder zu erkennen.

Wir beginnen mit der Patriarchengeschichte: welche Bedeutung haben für uns die Namen Abraham, Isaak und Jakob? was bedeutet Joseph, der Liebling der jüdischen Sage? und fahren so fort in ihrer Bedeutung für die Religionsgeschichte kritisch zu beleuchten: die mosaische Zeit, die Josua's und der Richter, Samuels und der ersten Könige.

Vierter Abschnitt.

Der Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jakob.

a. Abraham.

A. Bernstein beginnt sein bekanntes Buch über dasselbe Thema mit einer Unterscheidung zwischen Volkssage und Volksgeschichte.

„Die Volkssage, heisst es dort, ist nicht Volksgeschichte, aber sie spiegelt in ihren wunderreichen Begebenheiten Wünsche und Hoffnungen des Volkes wieder, welche den Unterbau seiner Geschichte bilden. Die Erzählungen vom Ursprung eines Volkes zeigen uns die Ideale, welche im Volke leben, das seine Vergangenheit dichterisch ausstattet nach den Tendenzen der Geschichte seiner Gegenwart. Die Schilderungen des Lebens und Wirkens von Urvätern in grauer Vergangenheit haben ihren wahren Werth nur in der Enthüllung der Tendenzen, aus welchen diese Schilderungen entsprungen sind. Sie lichten das Dunkel der Urzeiten nicht, von welchen sie erzählen; aber sie werfen immerhin ein interessantes Licht auf die Zeiten, in welchen sie gedichtet und niedergeschrieben wurden.“

Es geht hieraus vor Allem deutlich hervor, dass Bernstein in den Ueberlieferungen über die Patriarchen nur Volkssagen erkennt, deren Ursprung er auf das nachmalige Streben einander sich bekämpfender politischer oder religiöser Parteien im Volke zurückführt, die die vorgeschobenen Urheber alter Culte einander rivalisirend gegenüberstellten.

Hierin liegt schon der Grundunterschied ausgesprochen, durch den seine Untersuchung über diese Partie der israelitischen Geschichte im Wesentlichen von der hier anzustellenden

abweicht. Er sieht in diesen Ueberlieferungen nur Volks**sagen**, die willkürlich „erfunden“ werden *konnten*, er verfolgt sie über die Zeit, in der sie niedergeschrieben und bearbeitet wurden, (also c. 650—450 v. Chr.) hinaus nur bis zu der Zeit, in der das zum *geschichtlichen National*bewusstsein erwachte Volk Israel (also seit dem IX. Jahrh. v. Chr.) dieselben angeblich schuf. Auch wir halten diese Ueberlieferungen, wie wir bereits oben im Allgemeinen angedeutet, nicht für „Geschichte“ im strengen Sinne des Wortes. Auch wir wissen, dass sie als „Sagen“ im Munde des Volkes seit dem Hervortreten Israels als geschichtlich geeinigte *Nation* lebten, wie wir dies noch an manchen Stellen der uns erhaltenen älteren Propheten in lehrreicher Weise verfolgen können. Aber wir glauben nicht, dass sie *erst seit dem Beginn dieser* sich lichtenden Volksgeschichte sich gebildet, am allerwenigsten durch die immerhin zuzugebenden Parteikämpfe im alten Israel, wie etwa mit den nacheinander *aufkommenden Cultusstätten, „erfunden“ und* in tendentiöser Absicht „erdichtet“ worden sind. Wir halten es vielmehr für die eigentliche Aufgabe einer historisch kritischen Untersuchung über *den Ursprung dieser Sagen*, dem thatsächlichen Grunde nachzuforschen, aus dem diese Ueberlieferungen, die nicht bloss die einzelnen Stämme des hebr. Volkes, sondern viel *weitere* Völkerkreise zu einer engeren Verwandtschaft zusammenfassten, und zwar schon in jener frühen Zeit, in die die Erinnerung der Späteren sie nach ungefährer Schätzung verlegte, herzuleiten sein mögen. Mit einem Worte, wir halten den Kern der Ueberlieferung über die Patriarchen nicht für das, wofür er in letzter Entwicklung vom hebräischen Volke selbst gehalten wurde und von Vielen noch heute gehalten wird, für Geschichte; wir begnügen uns aber auch nicht, ihren **Sagencharakter** mit all ihren Ausschmückungen und idealisirenden Tendenzen nachzuweisen, sondern, um den Ursprung der Sagen in ihrem wahren Grunde und an der Wurzel zu erfassen, scheint es uns

erforderlich, den mythologischen Untergrund kennen zu lernen, aus dem sie entsprungen; denn dieser wahre Kern ist, — wie dies auch längst erkannt worden (vgl. die in dieser Beziehung durchweg vortreffliche Auseinandersetzung in Jul. Grill's „die Erzväter der Menschheit. Ein Beitrag zur Grundlegung einer hebräischen Alterthumswissenschaft" [Leipzig 1875] pag. 10 ff.) — nichts anderes, als der Mythos.

Von diesem aber zeigt Bernstein in der gedachten Schrift auch nicht im Entferntesten eine Ahnung, und darum können wir seiner, durch lichte, populäre Darstellung ja so meisterhaften Schrift, mit Nöldeke, in Allem, was sie zu negiren sucht, meist beistimmen, in seinen positiven Erklärungen aber müssen wir sie „trotz alles von ihm aufgewandten Scharfsinnes" als verfehlt bezeichnen.

Wir können daher seinem Urtheil selbst im Allgemeinen nicht beistimmen, wenn er pag. 10 sagt: „Zur Lösung der Räthsel müssen wir vor Allem der Vorstellung entgegentreten, als ob die Erzählungen vom Leben der Patriarchen auf Traditionen aus den Zeiten beruhen, in welchen sie existirt haben sollen. Es ist vielmehr für die unbefangene Forschung keinem Zweifel unterworfen, dass alle angeblich historischen Darstellungen von Stammvätern, Patriarchen eines Volkes nur (!) dem Reich der Sage angehören. Die Sage ist nicht etwa so alt, wie das Volk, sondern sie entwickelt sich erst, wenn ein Volk als solches bereits längst existirt und ein besonderes politisches oder religiöses Interesse daran hat, seine Entstehung einfach von Einer Familie und einem einzigen hochgepriesenen Stammvater herzuschreiben."

Wir werden nachweisen, dass der erste Grund und Keim dieser Sagen sogar viel älter ist, als das hebräische Volk, wogegen wir andererseits in Bezug auf das Verhältniss dieser Sagen zur Geschichte, Bernsteins klaren und über-

zeugenden Ausführungen so gern und vollkommen unsere Zustimmung geben, dass wir uns nicht versagen können, sie ausdrücklich zu citiren.

„In Wirklichkeit, sagt er, entwickelt sich niemals ein Volk aus einem einzigen, in ein Land einwandernden Stamm-Eltern-Paare. Es bedarf eines Jahrtausends völlig ungestörter Vermehrung der Nachfolger Eines Ehepaares, um eine Volksmasse zu bilden. Solch eine Ungestörtheit durch ein Jahrtausend hat noch nie ein Volk genossen und wird nie ein Volk geniessen. Die Wechselfälle der Völkergeschicke drängen vielmehr Massen durch Massen, vernichten alte, bringen neue Familien an die Spitze derselben, und rufen Mischungen hervor, welche niemals das Angedenken ihres Ursprungs bis auf die erste Geschlechtsfolge aufwärts bewahren können. Selbst die neue Zeit, wo Amerika das Beispiel der Einwanderung in Länder darbietet, die sofort in die Cultur eintreten und durch historische Documente den Verlauf ihrer Entwicklung zu belegen im Stande sind, zeigt nicht einen einzigen Fall, wo eine Familie sich auch nur in bescheidenem Grade zu einem gesonderten Völkchen entwickelt hätte. Aus Zeiten des grauen Alterthums, wo man die Familien-Nachrichten nur den mündlichen Traditionen verdankt und besonders in Ländern, wo Einwanderungen in stark bevölkerte Gebiete stattfanden, und Jahrhunderte lange Kriege noch immer die Ur-Einwohner nicht vertilgt haben, da ist jede Tradition von Urvätern, deren Nachkommen Ein Volk bilden, nichts als eine tendentiöse (!) Lieblings-Vorstellung, die im Volke gehegt und gepflegt, je nach Bedürfniss und lokalen *Bedingungen ausgeschmückt und dann* erst als Geschichte hingenommen und geglaubt wird."

Wir sehen, Bernstein reflektirt nur nach der Seite der physischen, oder äusserlich geschichtlichen Entstehung eines Volkes; was aber die Elemente einer Volksseele oder des Volksgeistes ausmacht, wie diese oft weit hinter der zeitlichen Geburt des Volkskörpers liegen können und dort erst auf-

zusuchen sind, das entgeht vollkommen seiner Beachtung. Dass hiernach die Sagen über angebliche Urväter nicht gerade erst am hellen, lichten Tag des Volksbewusstseins „erdichtet“ oder „erfunden“ zu sein brauchen, dass die Wurzeln solcher Tradition oft weit zurück im Boden einer Cultur, aus der die „Psyche“ eines Volkes ihre reichste Nahrung und deren Erinnerung ihre ältesten Schätze geschöpft hat, liegen können, daran scheint der geistvolle Realpolitiker und -Forscher nicht gedacht zu haben.“

Darauf aber ist gerade der Blick derjenigen gerichtet, die den Ursprung jener Patriarchensagen in dem mythischen Boden suchen, in jener Vorstellungswelt des Ursemitismus, dessen enger Zusammenhang und nahe Verwandtschaft mit den uns neuerdings erschlossenen und sich immer mehr lichtenden Sprachen und Religionsvorstellungen der ältesten arischen Völker uns die weiteste Perspektive eröffnen, die für die geistige Entwicklung der Menschheit uns überhaupt offen steht.

Wir wissen, dass dieser Weg zur Lösung unserer Frage bereits längst betreten ist, dass die Ansichten, die den Ursprung der hebräischen Patriarchensagen im altsemitischen Heidenthum, ja in noch weiterem Verfolg selbst im Ursitz des indogermanischen Alterthums (cf. Grill „Erzväter der Menschheit“) aufzusuchen sich bemüht haben, nicht neu sind. Aber wir wissen auch, dass sie noch so vereinzelt dastehen, noch so wenig vollständig entwickelt und im Einzelnen begründet sind, vor Allem aber dass sie in der gelehrten, besonders theologischen Welt im Ganzen noch so wenig Anklang, oft selbst kaum eine eingehende Prüfung und Beachtung gefunden, dass jeder neue Versuch einer Deutung nur dann Aussicht auf besseren Erfolg haben kann, wenn er um so gründlicher zu Werke geht und das, was er zu beweisen sucht, um so vollständiger bis ins einzelnste Detail hin zu leisten *im Stande ist.*

Wir brauchen wohl nicht erst daraufhinzuweisen, dass sich

auf diesen Standpunkt der mythologischen Erklärung der Patriarchensagen und ihrer Ausdeutung im Einzelnen schon eine beträchtliche Reihe namhafter Forscher gestellt haben. Wir nennen vor Allen Steinthal, der nach seinen Arbeiten als der Vorkämpfer dieser neuen wissenschaftlichen Auffassung zu betrachten sein dürfte. Gleichwohl sind es nur ganz flüchtige und beiläufige Bemerkungen (vgl. in d. Aufsatz über Simson pag. 167, über Geiger's Vorles. pag. 231 und über Goldziher's Schrift IX. 272), in denen er seine, im Ganzen wohl noch nicht abgeschlossenen Ansichten über diese Sagen ausgesprochen hat. Ausführlicher und eingehender hat Goldziher in dem gedachten Buche den mythischen Standpunkt in seiner Berechtigung für die wissenschaftliche Beurtheilung der althebräischen Sagengeschichte nachgewiesen, wenn er auch vermöge seiner theoretisch allgemein gehaltenen Principien in der Ausdeutung des Einzelnen nicht immer das Richtige getroffen. In noch entschiedenerer, wenn auch vielleicht zu weit getriebener Consequenz sucht Jul. Grill in seiner Schrift „die Erzväter der Menschheit" auch die biblische Urgeschichte (er zieht bisher nur den Inhalt von Gen. c. 1—11 in den Bereich seiner Untersuchung) aus diesem Gesichtspunkte zu erklären und zwar in der Weise dass er die Namen und Sagen der Urgeschichte des hebräischen Volkes unmittelbar aus dem uralten Sprach- und Mythenschatz der Inder abzuleiten versucht.

Ob das geschichtliche hebräische Volk, wie er sagt, aus der „Einpfropfung eines arischen Ablegers in einen semitischen Stamm entstanden, worauf die vielfache Uebereinstimmung indogermanischer Sprachwurzeln und Mythen mit hebräischen oder semitischen hinweisen soll, oder ob diese Uebereinstimmung nur der allgemeinen, geschichtlichen Entwicklung der Sprache und Mythologie überhaupt angehöre, darüber zu entscheiden, müssen wir kundigeren Sachverständigen der vergleichenden Sprachforschung und Mythologie über-

lassen. Uns scheint die Verwandtschaft immerhin auf eine höhere Stufe ursprünglicher Einheit beider hinzudeuten.

Jedenfalls berechtigt aber schon die gewaltige Zeitferne, auf die eine Herleitung aus solcher Quelle hinführt, dazu, in der Auffassung, die die hergebrachte Ansicht wohl am meisten perhorrescirt, dass nämlich diese uns so vertrauten Gestalten und Wesen der biblischen Helden ursprünglich Gottheiten gewesen sein sollen, nicht mehr etwas so Unmögliches und Unerhörtes zu finden, wie denn schon der Altmeister deutscher Sprachforschung, Jacob Grimm, gewiss eine unangefochtene Autorität auf diesem Gebiete, es als unantastbaren Grundsatz ausgesprochen: Wir sind befugt, in einzelnen Helden (der deutschen Sage) einen Niederschlag alter Götter anzunehmen."

Unendlich schwer freilich wird es immerhin halten, das gewöhnliche Bewusstsein selbst Gebildeter zur Höhe dieses Verständnisses, das aber doch allein nur ein geschichtliches Begreifen dieser Sagen erschliesst, zu erheben. Sehen wir doch, dass selbst kritisch und sprachlich geschulte Gelehrte sich nur schwer in den Gedanken solcher Ableitung zurecht gefunden. Wir nennen beispielsweise den auf dem Gebiete semitischer Sprachforschung doch so vorzüglichen Gelehrten Nöldeke, der in seinem Aufsatze „die biblische Sage von den Erzvätern" l. l. p. 508 sich also ausspricht: „Mit der Entwicklung des reinen Monotheismus mussten nothwendig die alten Gegenstände der Verehrung, sinnliche wie bloss vorgestellte, in den Hintergrund treten und entweder ganz verschwinden, oder sich in irgend einer Weise den neuen Ideen unterordnen. Dies konnte geschehen durch Verwandlung alter Götter in fromme Stammheroën, wie ja auch bei den Griechen und anderen Völkern zahlreiche, einst göttlich verehrte Wesen hinter neuen Hauptgöttern zurücktraten und zu Heroën wurden. Freilich darf man die üppige mythische Phantasie der Indogermanen, unverbesserlicher Polytheïsten, nicht bei den Semiten suchen, die bei einer

viel energischeren Religiosität immer weit einfachere religiöse Anschauungen hatten, und bei denen sich schon früh ein starker Zug zum Monotheismus zeigt ... Aber wie sollten wohl in diese Reihe von Personificationen ethnologischer Begriffe ganz andersartige Wesen kommen? ...“

Aber trotz dieser richtigen Grundanschauung haben diese wenigen Gelehrten nicht über alle Patriarchen den richtigen historischen Kern herauszuschälen gewusst, theils das richtig Gefundene nicht vollständig ausgeführt und in allen Einzelnheiten der Erzählung zu verfolgen verstanden. So gesteht Nöldeke (l. l. p. 510): Aus dem Göttermythus dürfte auch die Erzählung von der Opferung des Sohnes Isaak noch ein Ueberbleibsel sein, zumal sich dazu ein Parallele im phönizischen Götterglauben findet; freilich wage ich es nicht, diesen Zug zu deuten. Ueberhaupt ist die auch in unserer Ueberlieferung sehr dunkel gehaltene Gestalt Isaak's äusserst schwer zu erklären ... Auch die ursprüngliche Bedeutung Jakob's kann ich nicht errathen ... Die Vermuthung, dass Jakob ursprünglich ein Gott war, erhält dadurch eine Bestätigung, dass sein Bruder Esau aller Wahrscheinlichkeit nach bei den Phöniziern als ein göttliches Wesen angesehen ward ... Was die Frauen der beiden jüngeren Patriarchen bedeuten, vermag ich durchaus nicht zu enträthseln“ ...

Aber auch Goldziher, der über die Entstehung ganzer Mythenschichten nach den Stufen des Nomadismus und Ackerbaues in Bezug auf die semitische und speziell hebräische Mythologie eingehende Untersuchungen angestellt, gelangt zu Resultaten, die nicht in allen Punkten und am wenigsten in den Hauptpunkten befriedigen. Abraham gilt ihm als der Nachthimmel. „Er tödtet seinen Sohn Isaak, den Lächelnden,“ soll nach seiner Auffassung bedeuten: „die Nacht tödte den lächelnden Tag. Den Mythenkreis von Jakob theilt er dem Nomadismus zu und deutet ihn etymologisch: „der auf die Ferse Folgende“, was den dunkelen

Nacht- und Wolkenhimmel bezeichnen soll. Mit Recht hat Steinthal das Unzutreffende vieler dieser Deutungen bereits nachgewiesen (cf. Ztschr. f. Völkerps. u. Spr. IX. 3. Heft p. 272—304, sowie auch überhaupt das Unzulängliche jener Schrift, um den wahren Ursprung des Monotheismus geschichtlich begreiflich zu machen.

Auf eine Reihe von Arbeiten, die für die Erklärung der Patriarchengeschichte auch den mythischen oder mythologischen Standpunkt einnehmen, — wir rechnen dahin sämmtliche Schriften Nork's, die etwas höher stehenden Schriften von Jak. Braun „Naturgeschichte der Sage", wie das neuste Produkt dieser Art, Dr. Martin Schultze, „Handbuch der Ebräischen Mythologie" (Nordhausen 1876), die alle mehr oder weniger dazu angethan sind, die mythologische Deutung in Misscredit zu bringen — glauben wir hier nicht erst hinweisen zu sollen. Dagegen finden wir in den „Theolog. Briefen an die Gebildeten der deutschen Nation" von Rich. von der Alm, 3 Bde. (Leipz. 1863) 1. Bd. 10. Br. pag. 259 die Zurückführung der Patriarchensagen auf alte semitische Gottheiten, die in den religiösen Vorstellungen jener Zeiten und Länder ihren Grund haben, bereits deutlich und unumwunden, wenn auch ohne speziellere Ausführung, ausgesprochen.

Unter so bewandten Umständen glauben wir das Ergebniss unserer, über die Patriarchen angestellten Untersuchungen, wie wir dasselbe schon seit dem Jahre 1844 aufgefunden und verschiedentlich ausgesprochen haben. im Zusammenhange mit der uns hier vorliegenden Gesammtaufgabe noch einmal von Grund aus erörtern zu sollen.

Wir beginnen mit der Untersuchung über Abraham: was bedeutet dieser ehrwürdige Urahn so vieler Völker? wie ist die Sage über ihn entstanden? —

Unsere Untersuchung führt uns bis an die dunkle Geburtsstunde des hebräischen Volks. Wenn wir daran denken, was wir überhaupt unter „Volk" zu verstehen haben, wenn

wir uns überlegen, wie ein Volk entsteht, so müssen wir uns wohl fragen: wie sollte das hebräische Volk, als es zum Bewusstsein seiner selbst gekommen, noch wissen, von welchem einzelnen Elternpaare es abstammte, wessen Blut in seinen Adern rollte, oder weiter, welche geistigen Einflüsse auf das erste Erwachen seines seelischen Lebens, bei seiner Sprach- und Mythenbildung, wie auf die Entwickelung seiner religiösen Vorstellungen thätig gewesen? Muss doch, was von dem einzelnen Menschen gilt, in noch viel höherem Maasse auch von einem ganzen Volke behauptet werden können. Wenn das Wissen des Einzelnen über seine Herkunft, sowohl was seine leibliche Abstammung, als noch vielmehr was seine seelische und geistige Prädisposition betrifft, lediglich auf das angewiesen ist, was ihm aus den Mittheilungen seiner Eltern, Verwandten und Mitlebenden darüber bekannt wird, wie sollte ein Volk, wenn wir nicht an eine übernatürliche, *wunderbare Mittheilung denken wollen, bestimmte Traditionen* über die einzelnen Personen seiner Stammeltern oder deren Erlebnisse und Beziehungen aus frühester Zeit besitzen, wenn wir sie nicht in ähnlicher Weise auf das zurückführen, was *ihm aus den dunklen Ueberlieferungen seiner Vorgänger*, aus dem Erbe der ihm vorangegangenen Völker, geworden, jener Mitgift, die es in seiner Weise umgestaltet, sich assimilirt und zu einem homogenen Besitzthum verarbeitet hat? (Vgl. die treffenden gleichen Bemerkungen bei Grill l. l. pag. 7 ff.)

Und in der That nur unter dieser Voraussetzung werden wir finden, dass sich in dem, was das hebräische Volk über seinen ältesten Urahn Abraham überliefert hat, uns noch ein gut Theil wirklicher geschichtlicher Erinnerung erhalten hat — ein Kern historischer Wahrheit freilich, der eine ganz andere Bedeutung hat, als die ihm beilegen, die die biblische Erzählung in buchstäblich geschichtlichem Sinne nehmen, ein Stück geschichtlicher Erkenntniss, das uns nur die heutige fortgeschrittene Wissenschaft, die erweiterten Gesichtskreise der Ethnologie, der Sprach- und Mythen-

forschung, wie der allgemeinen vergleichenden Religionswissenschaft erschliessen konnte, einen Ueberblick, den der enge Horizont des hebräischen Volks selber natürlich nicht zu fassen im Stande war.

Von solchen allgemeinen Gesichtspunkten sind denn auch die bahnbrechenden wissenschaftlichen Voruntersuchungen ausgegangen. Schon in der Ankündigung seiner Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft (I. Bd. 1860) bespricht Steinthal die grundlegende Frage: was verstehen wir überhaupt unter dem so oft und vielseitig gebrauchten Ausdruck „Volk"? wie entsteht ein Volk? — die ja auch die Frage in sich schliesst, wie geht es unter? — Wir können hier nur auf die treffliche, lichtvolle Auseinandersetzung verweisen, durch die alle die gangbaren Definitionen, wonach ein Volk auf der Gemeinsamkeit der Abstammung, der Sprache, oder gar politischer Verschmelzung u. dgl. beruht, als unzulänglich nachgewiesen werden, um das Wesen des Begriffes „Volk" zu erschöpfen. Volk ist vielmehr ein geistiges Erzeugniss der Einzelnen, die zu ihm gehören, sich zu ihm rechnen, bezeichnet also in Wahrheit zunächst ein sehr subjektives Verhältniss. Aber wie jedes Einzelnen Selbstbewusstsein wiederum durch rein objective Mächte bestimmt wird, so auch das Bewusstsein der Volksgemeinschaft, die von den gemeinsamen Ideen Aller ausgeht, die sie schaffen, und deren Summe wir den Volksgeist nennen.

Dass dieser auf objectiven Verhältnissen, wie Abstammung, Gemeinschaft des Blutes, der Sprache, der Sitten und in letzter und höchster Instanz auf Gemeinsamkeit der religiösen Vorstellungen beruht, hat noch ausführlicher Max Müller in seiner „Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft" (Strassburg 1874) im Weiteren dargethan. „Das festeste Band der Volksgemeinschaft, sagt er dort, bildet die Religion." Und worauf beruht diese wiederum? — „Es war einer der tiefsten Denker Deutschlands, Schelling, — so hören wir ihn weiter —, der zuerst die Frage aufwarf: Was ist ein Ethnos? was ist der wahre Entstehungs-

grund eines Volkes? Wie werden Menschen zu einem Volke? Und wir finden im Verlaufe die Antwort, die M. Müller aus Schelling's Werken selbst entnimmt. In der „Einleitung in die Philosophie der Mythologie" (Werke vol. I. p. 109) heisst es: „Jedes Volk ist als solches erst da, nachdem es sich in Ansehung seiner Mythologie bestimmt und entschieden hat. Diese kann ihm aber nicht in der Zeit der schon vollbrachten Absonderung und nachdem es bereits ein Volk geworden, entstehen, ihr Ursprung wird viel mehr in den Uebergang fallen, da es noch nicht als bestimmtes Volk vorhanden, aber eben im Begriffe ist, sich als solches auszuscheiden und abzuschliessen."

Machen wir von dieser wichtigen Wahrnehmung eine Anwendung auf das Volk, dem es beschieden war, den Monotheismus zu erzeugen, so führt uns eine seiner ältesten Erinnerungen, die Tradition von seinem Urahn Abraham, in eine Epoche, in die die fernsten Wurzeln seines angestammten Glaubens, die Gottesvorstellung des ältesten Semitismus, reichen.

Zum Glücke sind wir durch die Fortschritte, die die Religionswissenschaft der Neuzeit gemacht, noch im Stande, diesen Uebergang, der uns in ein Alterthum hinaufführt, in dem die Semiten sich von den Indogermanen abzweigten und doch durch so mannigfache Uebereinstimmung in Sage, Sprache und Gebrauch an die ursprüngliche Einheit auch dieser grossen Völkerabzweigung erinnern, im Grossen und Ganzen in ziemlich sicheren Umrissen zu verfolgen und in den beiderseitigen Ueberlieferungen nachzuweisen.

Eine Mittelstufe zwischen jenen beiden grossen Völker- und Sprachengruppen nimmt das Alterthum der erânischen oder arischen Völker ein, deren alte Sage, Sprache und Religion eine so nahe Verwandtschaft einerseits zum Indogermanischen zeigt, wie es andererseits durch seine geschichtlichen Beziehungen die stärksten Berührungspunkte mit den Völkern der semitischen Race darbietet. Wir werden indess auf die Verschmelzung alterânischer Sagenelemente mit der

Ueberlieferung der ältesten Semiten, insbesondere der Hebräer, erst da zurückkommen, wo uns die Quellenforschung von selbst darauf hinführt.

Auch das hebräische Volk hat sich nur langsam und allmählich aus dem Boden, in dem seine leibliche, wie geistige Abstammung wurzelt, losgelöst. Wie es über den Weg, den die von Osten nach dem Westen vordringenden Volksstämme eingeschlagen, in seiner Erinnerung eine getreue Vorstellung sich bewahrt hat, indem es seinen Urvater Abraham von Aram naharajim, jenem Mesopotamien, und noch bestimmter von Harran aus, dem nachmaligen *Κάῤῥαι*, Carrhae, einem Ursitz des semitischen Heidenthums, durch Kanaan bis an die Nilmündungen Unterägyptens vordringen lässt, so hat sich dasselbe auch im Ganzen nicht über die Zeitdauer getäuscht, wenn es seinen ersten Vater noch über ein Jahrtausend zurückverlegt hinter jenen Zeitpunkt, wo *es selbst zum hellen Bewusstsein seines besonderen Volksthums* und seiner staatlichen Einheit erwachte.

Das fühlte schon der Prophet des Exils, jener zweite Jesaias, wenn er von der Grösse und Raschheit des gewaltigen Geistesumschwunges seiner Zeit redet, denen in Israel gegenüber, denen auch dieser nicht einleuchten wollte. „Ist denn die Erde, ruft er (c. 66, 8), in Einem Tage geworden? — oder wird ein Volk mit Einem Male, mit Einem Schlage geboren? —“ Darum mochte er auch von Abraham nichts hören, von einem „Vater“ des Volkes nichts erwarten. „Du, Gott, bist unser Vater!“ Abraham weiss nichts von uns (er hat uns nicht gekannt), ruft er (c. 63, 16), und Israel kennt uns nicht (wird uns nicht helfen), Du bist unser Vater, „unser Erlöser,“ das ist von Ewigkeit her Dein Name!“ Hier sehen wir in dem Propheten gleichsam schon eine Vorahnung aufsteigen, dass die Sage von Abraham — eben nur Sage gewesen.

Als was wird sich nach all diesem die uns gewordene Ueberlieferung von Abraham demnach erweisen? was

Anderes, als worin die gemeinsame Tradition aller mit den Hebräern verwandten semitischen Völkern übereinstimmt? — Wen aber nennen diese als den Urahn ihres Volksthums? wen setzten sie als den obersten Stammherrn an die Spitze ihrer Genealogien?

Keinen Anderen, als den, der auch in dem Namen Abh ram „hoher Vater“ versteckt liegt: es ist der Gott, der schon den ältesten Semiten unter all ihren Göttern als der oberste erschien: der Himmel, das glänzende leuchtende Wesen, das sich über das ganze All dahin erstreckt, das schon das alte indische Volk verehrte als Djaus-pitar (Himmel mit dem Attribut „Vater“ — die alt-arische Bezeichnung für den obersten Gott in verschiedenen Religionen, aus dem der griechische *Ζεὺς πατήρ*, der römische Ju-piter, der germanische Zio oder Tiu geworden.

Auch in der semitischen Völkerreihe sehen wir diesen „Himmel-Vater“ unter den verschiedensten Namen und Modifikationen, die er angenommen, und unter denen er wiederum als besondere Gottheit in mannigfache Gestalten sich gewandelt, von jeher als den Urahn der Götter und Menschen, als ersten Herrscher, als Gründer des Reiches und aller menschlichen Ordnung, mit einem Worte, als Stammgott dastehen. Wie sollten wir nicht glauben, dass auch unter dem Abh-ram der Hebräer nichts Anderes zu suchen sei, als jener Gott *κατ' ἐξοχήν*, der unter allen Gottheiten der alten heidnischen Semiten, aus deren Urstämmen das nachmalige Volk Israel hervorgegangen, als der „Hohe Vater“ bezeichnet wurde, so dass wir schon hier an der Urquelle des hebräischen Monotheismus an jenen Zug gemahnt werden, der so oft zur Annahme eines Ur-Monotheismus verleitet hat: dass sich nämlich durch alle Entwickelungsstufen der Religion, selbst der, des unbeschränktesten Polytheismus, jener Grundgedanke aller Religionen, die Verehrung eines Göttlichen überhaupt, — das, was M. Müller als Kathenotheismus bezeichnet — hindurch zieht, oder wie

Schiller es ausgesprochen: „Unter der Hülle aller Religionen liegt die Religion selbst“!

Daher steht — wie O. Pfleiderer (Religionsphilosophie p. 326) richtig bemerkt — unter den verschiedenen Naturgottheiten in den meisten Religionen obenan der Himmel. — Als das Höchste unter allem Sichtbaren, als das, alles Andere umspannende, weite, glänzende Gewölbe, zu dem alles Irdische aufschaut, von dem Alles Leben und Wohlsein erwartet, scheint er eine ähnliche Stellung in der Welt einzunehmen, wie im geselligen Leben der Vater des Hauses und der Fürst des Volkes, wie denn in der That die Frau neben Abraham, (die „Himmelskönigin“, Melechet haschamajim, wie sie im Semitischen anderweitig genannt wird), seine Nebengöttin (πάρεδρος) unter dem Namen „Sara“ Fürstinn, der passenden Bezeichnung ihrer ursprünglichen Bedeutung, erscheint.

Sehen wir denn, wie diese älteste Gottheit der Semiten bei den übrigen einzelnen Völkern dieser grossen Sprach- und Nationalitätengruppe sich gestaltet, was uns bei den dürftigen und trüben Quellen, die uns überhaupt über ihre älteste Religionsgeschichte fliessen, über sie überliefert, und in wiefern darin eine Bestätigung für unsere Erklärung enthalten ist.

Eine genauere Kenntniss der Religionsverhältnisse der semitischen Völker haben wir meist nur über diejenigen, die sich in Vorder-Asien und an den Küsten des Mittelmeeres angesiedelt und so mit den Völkern der späteren geschichtlichen Zeiten in Contakt gekommen sind. Wir rechnen dahin vor Allem die Phönizier.

Movers war es, der sich das Verdienst erworben, im ersten Bande seines bekannten Buches alles das mit Fleiss zusammenzustellen, was uns über die Gottheiten derselben und der mit ihnen stamm- und sprachverwandten Völkerschaften aus dem klassischen Alterthum oder sonst überliefert worden ist. So kann das Buch mit Nutzen zur

Vergleichung der Religionsanschauungen, denen auch die vorisraelitischen Stämme ergeben waren, gebraucht werden, wenn auch die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen des Verfassers oft unkritisch erscheinen und dem heutigen Standpunkt der Forschung nicht mehr entsprechen.

Ueber die älteste Gottheit der Semiten hat nun Movers im ersten Bande s. Phönizier von p. 169—190 ausführlich gehandelt. Wir folgen in Kürze seinen Ausführungen. Bei den Phöniziern und sämmtlichen vorderasiatischen Semiten tritt uns die oberste Gottheit, deren Name gleichbedeutend mit Gott überhaupt, als Baal auf, der wieder in unzählige Baalim, einzelne Gottheiten, zerfällt.

War *ursprünglich die Bedeutung dieser obersten Gottheit* „der Himmel", wie denn schon der Name Sem selbst auf die Höhe, „das Hohe" hinweist, so musste im weiteren Verlaufe der Entwickelung dieser Begriff je nach *den verschiedenen Erscheinungsweisen, in denen der Himmel* auf das Gemüth der Menschen ja auch den verschiedenartigsten Eindruck macht, sich in die verschiedenen Hypostasirungen zerlegen, in denen man diese Eindrücke wieder gab. Bei *den Indern verdrängte der Sturm- und Gewittergott* Indra sowohl den alten Dyauspitar, wie den Varuna (Nachthimmel). Bei den alten Semiten ward dieser Gott zum Adar, Feuer- und Lichtgott, wie bei den Assyrern: bei *den Babyloniern zum* Bel (*chald. Form für* Baal) „Herr" Eigenthümer, Gebieter, in dem ganzen strengen Sinn des orientalischen Despoten; bei den Hebräern, Phöniziern, Arabern und Karthagern hiess er Baal-ram, gräcisirt *Ῥάμας*; bei Sanchon. werden *Βέελ-σαμήν* „Himmelsgott," auch *Μημροῦμος* (das wohl *Σημροῦμος* zu lesen sein dürfte, wie denn neben Sem-ram die entsprechende Göttin Semi-ramoth (vgl. 1. Chron. 15, 18), die bekannte Gründerin des Assyrischen Reiches Semiramis hiess) und *Ὑψουράνιος* als theogonische Wesen aufgeführt.

Bei den Hebräern und den mit ihnen ursprünglich

stammverwandten asiatischen Völkerschaften heisst dieser Urgott überall El, d. h. der Starke, die Macht überhaupt, auch El eljon, *θεός ὕψιστος*, bei Sanchon, *Ἦλος*, *Ἐλιοῦν*, wie der Gott Malkizedeks in der Bibel genannt wird, der dem hebr. späteren Eloha und Elohim (letzteres nachher auch Bezeichnung für den wahren Gott) entspricht. — Bei den Griechen wird derselbe entweder als *Κρόνος* bezeichnet oder geradezu zum *Ζεῦς Βῆλος*. In ihrer eigenen Mythologie erscheint Kronos (v. *κραίνω* zeitigen, reifen, der durch seine feurige Wärme die Ernte zeitigende Himmel), als Zeitgott (= *χρόνος*), im Unterschiede von Uranos, dessen Urbild in dem vedischen Varuna zu suchen. Auch bei den Semiten wird er oft als Bel-itan „der alte Belus", der von Uranfang seiende bezeichnet, wie denn unter Ethan haësrachi (Ps. 89, 1) bei den späteren Juden einfach Abraham verstanden wird. Daher bei den Griechen die Sage von dem, seine eigenen Kinder verzehrenden *Κρόνος*. Bei den Römern wird er ebenso Saturn genannt oder mit Sol identificirt.

Die Analogie in der Gestaltung der beiderseitigen Sagen aber zeigt sich auf's Deutlichste. Wie Ab-ram, der „hohe Vater" zum Urahn des hebr. Volkes ward, so erscheint auch die älteste Gottheit der Semiten überall als der Ahnherr und Gründer der Staaten und Städte, als oberster Schutz- und Stammgott, *ἀρχηγέτης* Volksstifter, oder *κτιστής*, *οἰκιστής* Stammheros, oder *πολιοῦχος* Städte-Inhaber, sowohl auf den ältesten Denkmälern, Münzen etc., als auch an der Spitze der späteren Königslisten und Genealogien der einzelnen Völker und Stämme. So bei den assyrisch-persischen Urvölkern, bei denen er mit dem glänzenden Sonnengott Mithras, oder dem Gott des Feuers Adar identificirt wird. So am häufigsten als Belus an der Spitze der ältesten Könige von Babylon (cf. Movers p. 170 ff.). — Bei Jes. 46, 2, Jer. 50, 2 wird Bel geradezu für Babylon gesetzt; bei Herod. und Berosus wird von dem berühmten Tempel *Διὸς Βήλου* etc. erzählt. Servius ad Aen.

I., 729 sagt: Belus, primus rex Assyriorum etc. Eupolemos bei Alex. Polyhist.: *πρῶτον γενέσθαι Βῆλον, ὃν καὶ Κρόνον* etc. bei Sanchon: In Peräa wurden dem Kronos 3 Söhne geboren: Kronos, der gleichnamige mit seinem Vater, Zeus Belus und Apollon. Eusebius praep. ev. unterscheidet einen *Belus priscus und minor.* Die Chronographen stellen ihn zuoberst in den Königslisten der assyr.-babyl. Herrscher (Derketaden).

Wenn nun auch Movers und nach ihm vielen Anderen diese auffallende Analogie zwischen Abraham und dem ältesten Urahn der Semiten nicht entging, wenn er ausserdem in einzelnen Sagenzügen, die uns insbesondere bei Philo aufbewahrt sind, die offenbaren Parallelen nicht verkannte, so war er doch weit entfernt, den wahren historischen Grund dieser so auffälligen Thatsachen richtig zu würdigen, weil er, wie alle seine Vorgänger, die eine Vergleichung hebräischer und heidnischer Sagen anstellten, von der dogmatischen Voraussetzung ausging, dass in der *biblischen Tradition uns nur rein Geschichtliches* bewahrt sei. Daher musste er, ähnlich wie seine Vorgänger Ger. Joh. Vossius, Huetius u. A. die wirklichen oder vermeintlichen Parallelen der heidnischen Mythologie mit der hebräischen Tradition aus Nachäffung (*κακοζηλία*) der Heidenwelt und Entlehnung aus den biblischen Erzählungen erklärten, diese Erscheinungen auf Theokrasie und Synkretismus der späteren Göttersage, oder geradezu auf Irrthum und Verwechselung zurückführen.

So konnte denn Movers die Thatsache, die so deutlich für die offenbare Lösung der Frage, die ursprüngliche Identität der Abramsage mit der heidnisch-semitischen Göttersage, spricht, weil er sie nicht zugeben durfte und noch weniger zu begreifen vermochte, nur durch *muthwillige oder irrthümliche* Verschmelzung erklären. Diese Thatsache aber ist, dass nicht bloss bei den späteren semitischen Völkern, sondern offenbar schon in den frühesten Zeiten, wie aus dem

Zeugniss Berosus, der alexandrinischen Juden und Josephus hervorgeht, der Stammvater der Israeliten mit dem Urahn der Semiten, dem mythischen Bel-Saturn, für identisch gehalten, ja von den Arabern, Neupersern, Babyloniern, Phöniziern und Syrern auf mancherlei Weise verwechselt worden ist. — „So ging denn schon von alten Zeiten her, sagt Movers l. l. p. 85, das Götter- und Mythenwesen von zum Theil ganz verschiedenen Völkern in Vorderasien durcheinander; die Begriffe der verwandten Gottheiten flossen zusammen, die Mythen wurden von der einen auf die andere übertragen, oder die mancherlei Auffassungen . . . verschmolzen miteinander. Zum Beweise dieser Theokrasie und des Synkretismus der vorderasiatischen, namentlich der syrophönizischen Religion wollen wir hier noch zum Schlusse anführen, dass sogar die israelitische Sage sich mit der heidnischen Mythologie und allem Anschein nach schon sehr frühzeitig vermengt hatte. Das merkwürdigste Beispiel der Art ist, dass Abraham, der Stammvater der Israeliten, mit dem Urahn der Semiten für identisch gehalten wurde . . ." Und so führt er Einzelnes in bunter Reihe nacheinander an. Aus Pococke Specim. hist. Arab. p. 980: „Die muhamedanischen Araber hielten Abraham für den Saturn in der Kaaba . . . Muhamed zerstörte das Idol unter den Worten „Unseren Alten (Scheich) stellen sie dar, als mit den Pfeilen zaubernd! Was hat denn Abraham mit den Pfeilen zu schaffen?" (Vgl. dagegen, was Dozy „Israeliten zu Mekka" pag. 190 über die Bedeutung der „din Ibrahim" und die im Koran immer wiederkehrende Versicherung „Ibrahim war kein Jude und Christ; er war hanif" anführt) — „Und weil der alte Bel-Saturn für den Erfinder der Astrologie galt, so wird Abraham schon bei Berosus (Joseph. Antiq. I. 7. 2) und später sehr häufig zum Astrologen und gleichfalls zum Erfinder dieser Wissenschaft, oder auch soll er, wo er wieder mit dem babylon. Bel verwechselt wird, sie aus Chaldäa kommend, den Aegyptern überbracht haben (Joseph. l. c.

I., 8. 2. Euseb. pr. ev. IX. p. 449. Clement. Rom. recognit. I 33. p. 29. Syncell. p. 184 u. a. St.)." Am schwerwiegendsten ist, wie wir sehen werden, jedenfalls der Zusammenhang der hebr. Abramssage mit dem, was uns nach neueren Forschungen aus dem alt-erânischen Alterthum darauf Bezügliches erhalten ist. Movers Quellen waren noch die älteren. Er führt an: „Der alte Bel-Saturn war aber schon in Babel der medopersische Zerovane, oder der mythische Religionsstifter Zoroaster geworden (vgl. die wichtige Stelle bei Berosus p. 60), und so steht denn bei den Neupersern Abraham dem Zoroaster oder Zerduscht ganz gleich, und „Millat Ibrahim", die Religion des Abraham, heisst ebenso gewöhnlich die Millat Zerduscht (Hyde, de religione veterum Persarum p. 28. 36.)." Wir haben noch Veranlassung genug, auf die Frage, ob die alt-erânische Sage mit der hebr. überhaupt, und in welcher Beziehung sie zu einander stehen, näher einzugehen, um schon hier die Ansicht, dass diese Vermischung auf blosser Theokrasie beruhe, widerlegen zu müssen. Wir gehen auch über die späteren Sagen, in denen Abraham in Conflikt mit dem Vertreter des alt-assyrischen oder babylonischen Feuerdienstes, dem sagenhaften Nimrod, erscheint, vorläufig hinweg. „Bei den damascenischen Syrern, heisst es dann weiter l. l. p. 87, war, ohne Zweifel in Folge derselben Combination, Abraham's Name, wie Josephus erzählt, hoch verehrt: ein Ort war nach ihm genannt (Jos. Antiq. I., 7. 2.), er und Israel (nach Philo Saturn) befinden sich unter den mythischen Königen von Damask, und von dort soll er, nach der Epitome des Justin aus Trogus Pompejus (36,2), der wahrscheinlich hier aus Nicolaus Damascenus schöpfte, welcher bei Joseph. l. c. dasselbe erzählt, nach Judäa gewandert sein, wo die Combination sich als solche deutlich genug kund giebt." — „Noch merkwürdiger ist die Uebertragung in die phönizische Mythe, die Eusebius pr. ev. I., 10 aus Philo's Schrift über die Juden mittheilt. Die Stammmutter der Hebräer war hiernach eine einheimische Nymphe, Na-

mens An-oberet d. h. eine überfliessende, oder auch hebräische Quelle. Der Ahn der Hebräer sei Kronos, der auch Israel heisse, gewesen und hätte, was Philo mit Abraham's Opfer parallelisirt, seinen einzigen Sohn geopfert etc."

Wir haben wohl nicht nöthig, auf die gänzliche Verkennung des Ursprungs der hebräischen Abrahamssage von Seiten Movers erst hinzuweisen, wenn er so starke und offenkundige Berührungen der beiderseitigen Ueberlieferungen und Anschauungen, wie sehr wir auch Sagenverschmelzungen im Allgemeinen zugeben wollen, lediglich auf Synkretismus und absichtliche Vermengung zurückführen zu müssen glaubt. Wir werden namentlich in Bezug auf den letzten, so charakteristischen und bedeutsamen Zug, wie die Opferung seines Sohnes, sehen, wie beide aus einer Quelle geflosssen, die in der monotheistischen Beleuchtung allerdings einen viel edleren Charakter annehmen musste, als in der euhemeristisch mythologischen Philo's.

Nach diesen Zusammenstellungen bei Movers konnte es nicht fehlen, dass der wahre historische Kern der hebr. Sage von dem Urahn Abraham den vorbereiteteren Gelehrten sofort einleuchten musste. Wir erinnern an Steinthal, der schon in „der Sage von Simson" p. 167 sagt: ich kann mich auf Movers berufen dafür, dass Abraham nur der alte Stammgott der Semiten, El, ist, der eben zugleich ihr erster König oder ihr Ahnherr war."

Unsere Lösung ist insofern nicht neu zu nennen; auch Nöldeke hat sie, wie wir gesehen, in aller Kürze ausgesprochen und im Wesentlichen adoptirt. Aber dennoch fehlt es bis heute, wir mir scheint, an einem ausführlichen Nachweis, der die Bedeutung dieser Ansicht für die religionsgeschichtliche Entwickelung Israels im Allgemeinen und die Richtigkeit dieser Deutung nach allen Phasen ihres geschichtlichen Verlaufes und an all den einzelnen Personen und Sagenzügen, in der sie uns jetzt in der biblischen Erzählung vorliegt, genügend erläutert hätte.

Stellen wir uns zunächst den Gang vor, den die Entwicklung dieser Sage von Abram genommen, um überhaupt die Möglichkeit jener Metamorphose zu begreifen, wie eine ursprünglich mythologische Gestalt, ein Gott, im Laufe von Jahrhunderten sich in eine geschichtliche Persönlichkeit von so individueller Ausprägung, wie Abraham, verwandeln konnte.

Bedeutet Ab-ram „hoher Vater“ in der religiös mythologischen Anschauung der ältesten Semiten, wie wir gesehen, jene Urgottheit, wie sie die ältere Vorstufe der semitischen Religionsentwicklung ausmachte, jene „Gottheit überhaupt“, wie sie noch in den ältesten uns erhaltenen Gesängen der vedischen Naturreligion angerufen wird, so musste ihr Wesen vor der Vielheit der Göttergestalten, die mit einer höheren Stufe der religiösen Entwicklung hervortraten, und in die sich jene alte Göttervorstellung gleichsam zerlegte, allmählich in den Hintergrund treten und als eine überwundene Entwicklungsstufe nur noch historische Bedeutung in der Göttergeschichte (Theogonie) behalten. So sehen wir die alten Gestalten eines Yama bei den Indern, des Yima bei den alten Ariern, in der späteren persischen Heldensage bereits zu einem rein menschlichen Wesen, zu einem alten Herrscher der Vorwelt, Djem-shid, einem historischen König oder Begründer aller ältesten Cultur, werden. So erscheint der alte babylonische Hauptgott Belus „der Herr“ κατ' ἐξοχήν, in der späteren Sage nur noch als der Urheber und Gründer des alten Reichs, als Belitan, als „alter Herrscher“, gegen den Belus minor, den wirklichen Gott. So trat bei den Griechen Kronos in den Hintergrund vor dem olympischen Zeus und seinem Götterkreis. Und so mochten wohl auch in der Anschauung derjenigen Stämme, aus denen das hebr. Volk sich entwickelte, Abram und Sarai, „der hohe Vater“ und die „Himmelskönigin“ allmählich zu blossen Ältervätern, zu blossen Ahnennamen herabsinken, wie sie denn noch in der Bilder-

sprache des Propheten so angerufen werden: „blickt auf den „Fels", aus dem ihr gehauen, auf die „Brunnenhöhle, aus der ihr gegraben seid!"

So schimmern denn durch die zweite Mythenschicht, die Stufe der ackerbautreibenden Völker, die Namen und Anschauungen der ersten, — der dem Nomadismus angehörigen Völker, (cf. *Tylor Anfänge der Cultur II.*, 287 *und* Goldziher l. l. 4. Cap.) gleichsam noch durch, und insofern ist es richtig, wenn dem Abram „dem hohen Himmelvater" ursprünglich die Bedeutung des „Nachthimmels" beigelegt wird, wie ihn besonders Hirten, Jäger und Fischer als Hauptgottheit anzuschauen pflegten, während die sesshaften ackerbautreibenden Völker vorzugsweise auf den Tageshimmel reflectiren und deshalb die Sonne, den Mond in ihren wechselnden Phasen, die Planeten, das Feuer und Wasser, Licht und Finsterniss *in ihrer* wohlthätigen und schädlichen Einwirkung auf das Leben der Natur, sowie die Erde selber, die Allmutter, zum Gegenstand ihrer religiösen Verehrung zu machen veranlasst sind.

Auf dieser Stufe sehen wir denn auch im Allgemeinen die Religion der alten Semiten, wie den Zug der arischen Völker, *sich bewegen*. Auf *diesem* Standpunkt *der* Naturreligion standen in mehr oder weniger abweichenden Nüancirungen die religiösen und mythologischen Anschauungen der Assyrer, Babylonier, Perser, der alten Hebräer, Phönizier, Araber, so wie selbst die, des alten Aegyptens. Aus solcher Natur*anschauung erhoben sich auch* erst *die* Israeliten allmählich zur reinen, lichten Idee des Einen Gottes. Darauf weist die ganze Nachtseite derselben, die Vorgeschichte dieser Erhebung, darauf weisen alle durchschimmernden Ideen ihrer Sagen, die Reste der mythologischen Vorstellungen, so weit sie in ihrer Umbildung noch kenntlich, oder überhaupt sich erhalten haben, noch deutlich hin. Das bestätigt auch die Umbildung ihrer „Vätersage".

Erst als Israel sich aus dem Chaos seines wirren, zersplitterten Stammeslebens zu einem einigermassen festen Be-

wusstsein seines besonderen und einheitlichen Volksthums losrang, mussten die gemeinsamen Erinnerungen seiner Vorzeit, nicht bloss seiner sprachlichen, sondern auch seiner religionsgeschichtlichen Zusammengehörigkeit, das starke Band seiner Einheit werden. Die lichten Zeugen seiner geistigen Verwandtschaft wurden das Symbol auch für seine leibliche Stammverwandtschaft, und so mochten sich schon früh seine Blicke hinlenken auf jenen „hehren Vater", der als der gemeinsame Hort so vieler verwandter Völkerstämme erschien. Wie man in Babylon auf Belus, den *alten Schirmgott, wie auf den irdischen Gründer und Herrn* des Reiches zurückblickte, wie die Phönizier ihren Sonnengott als den Melkarth (Stadtkönig) von Tyrus, oder als Baal Tars, Herrn von Tarsus u. dgl. verehrten, so blickten wohl auch die alten Israeliten auf jenen Urgrossvater, auf jene Aeltermutter, „Sakén u's'kena", wie sie *nach dem* Talmud (Baba kama 97b) auf einer Münze zu lesen waren: so wurde ihr Name schon früh an die Spitze der genealogischen Erinnerungen und Aufzeichnungen (Toledoth) ihres Volkes gestellt, vielleicht noch mit dem Nimbus höherer, halbgöttlicher Wesen umgeben, denen, wie auch bei den anderen polytheistischen Völkern, noch ein gewisser Ahnenkultus geweiht war, indem sie, wie hilfreiche Schutzgötter, angerufen werden mochten. Darauf wenigstens weisen noch einzelne zerstreute Nachrichten selbst der spätesten Zeit hin, (vgl. Kohler „Segen Jakobs", Berlin 1867, p. 21). Das mochten jene „Elohim addirim" sein, wie sie noch 1 Sam. 4, 8 heissen, jene „Sarê kodesch", oder die „Heiligen", die einst auf Erden gewandelt und noch verehrt wurden."

Daran erinnern noch tausend Nachklänge in der biblischen Gestalt der Sage selber; so, wenn es heisst: Er errichtete dort einen Altar und nannte ihn: El Elohê Jisrael, als sei Israel selbst mit diesem „Elohim" gemeint. Hören wir doch noch im Exil den Propheten (Jes. 63, 16) von den beiden Urvätern Abraham und Israel in einer

Weise sprechen, als sollte das Volk, das jene „Väter“ wohl noch als etwas Höheres verehrte, als seine längst vergangenen irdischen Stammväter, gemahnt werden, nur Gott allein solche Ehre zu geben. „Denn Du (Jahve) bist unser Vater; — Abraham hat uns nicht gekannt (d. h. wohl, er weiss nichts von uns, ist kein Schutzpatron, der uns helfen kann), Israel kennt uns nicht (d. h. der Vater kann uns nichts nützen) — Du (Gott) allein bist unser Vater; — „unser Erlöser“ das ist von Ewigkeit her Dein Name!“ (Vgl. über denselben Vers die richtige Auslegung bei Goldziher l. l. p. 278.)

War *hiernach* der *ursprünglich* mythologische Sinn des Namens „Ab ram“ mit dem Erwachen des nationalen Selbstbewusstseins Israels zu einem sagenhaft-historischen geworden, aus einem „Gott“ — eine Art geschichtlichen Schutzpatrons und Urahns, — so musste von dem Augenblick an, wo nun auch in dem Bewusstsein der Gesammtheit des Volkes der Monotheismus aufging und feste Wurzeln schlug, wie wir so eben an der Mahnung des Propheten gesehen, auch der letzte Schimmer jener ursprünglichen Bedeutung der „Väter“ schwinden und für immer verloren gehen. Wie Mond und Sterne erbleichen, wenn das Tagesgestirn heraufzieht, wie ihr Licht vor dem total veränderten Glanz der Sonne erblasst, zu wesenlosen Schatten erbleicht, wenn nicht völlig verschwindet, so ward auch der ursprüngliche Sinn dieser Sagengestalten im Volke allmählich vergessen, als eine andere Gottesanschauung die alte in Nacht und Vergessenheit versinken liess.

Setzen wir jene erste Wandlung mit dem Erwachen des Nationalgefühls in Israel gegen 1000 v. uns. Zeitr., so war die zweite erst vollendet um das Jahr 500 v. Chr., um welche Zeit etwa die schriftliche Fixirung der Sage, wie sie uns jetzt vorliegt, im Wesentlichen abgeschlossen war.

Mit ihr musste sich die zweite Hauptwandlung der Sage vollziehen, die den eigentlichen Ursprung derselben für das spä-

tere Bewusstsein des hebr. Volkes vollständig unkenntlich machte, d. h. ein für allemal abschliessen musste. Indem der ethische Gedanke des Monotheismus diese Sagen durchdrang, trat jene Verklärung der Vorzeit ein, die den Ursprung aller göttlichen Offenbarung in den Anfang der Volksgeschichte verlegte. Ward dieser ewige Gott nicht bloss vor dem Anfang aller Dinge als vorhanden gedacht, sondern sein Dasein auch stillschweigend schon in den ersten Trägern der menschlichen Geschichte vorausgesetzt, so mussten seine Offenbarungen und Verheissungen, sein Bund und seine Segnungen vor Allem auch schon jenen ersten „Vätern" des Volkes zu Theil geworden sein. So wurden denn aus den alten Götternamen, die bereits zu Ahnen- und Heroennamen herabgesetzt waren, in diesem letzten Stadium der Entwicklung vollends Helden im monotheistischen, d. h. sittlich religiösen Sinne, die Urbilder und Typen ächt israelitischer Frömmigkeit, Volksideale, die den Geist der Nation in seiner höchsten und reinsten Selbsterfassung wiederspiegeln — mit Einem Worte, aus mythisch zerflossenen Göttervorstellungen, aus noch heidnisch angehauchten Schutzpatronen und Ahnenbildern wurden nunmehr — ächte, wahre Heiligenbilder.

In dieser ihrer letzten abgeschlossenen Gestalt liegen sie uns in der heil. Schrift, in den kurzen Hinweisen der prophetischen und geschichtlichen Bücher, vor Allem aber in den ausführlichen Schilderungen und Lebensgemälden vor, die die Genesis uns von ihnen entworfen. Wenn auch diese Darstellungen durch viele schriftstellerische Bearbeitungen, deren Spuren wir seiner Zeit näher betrachten werden, hindurchgegangen sind, im Ganzen machen sie doch den Eindruck einer einheitlichen Abfassung, wir meinen, wie alle Schöpfungen, die der dichterische Volksgeist geschaffen, den Eindruck, als wären sie aus Einem Gusse.

Versuchen wir nach dieser Vorausschickung nunmehr, bei der eingehenden Betrachtung des Einzelnen alles das-

jenige hervorzuheben, was zur Bestätigung der Richtigkeit unserer Ableitung der Sage dienen kann, oder was andererseits zu einem besseren, eindringlicheren Verständniss der Nebengestalten, sowie der Hauptmomente der Erzählung zu führen geeignet scheint. Eine historische Untersuchung, wie die unsrige, gleicht in dieser Beziehung einer mathematischen Aufgabe. Wie uns diese erst richtig gelöst scheint, wenn die Probe in allen Punkten stimmt und kein unlösbarer Rest übrig bleibt, so, meinen wir, können wir auch die Frage nach dem Ursprung dieser Sagen nur erst für richtig gelöst halten, wenn nicht bloss die Hauptgestalt, sondern auch alle Nebenpersonen, die mit ihr in Verbindung gebracht werden, wie alle einzelnen Züge und charakteristischen Momente der Erzählung nach unserer gegebenen Deutung sich auf leichte und ungezwungene Weise in den Rahmen dieser Erklärung einfügen.

Wir beginnen mit der biblischen Genealogie Abrahams, mit einem Blick auf jene Stammtafel der Nachkommen Sem's, die die Geschlechtsfolge von Noah bis auf Abraham fortführen soll. Dass die meisten dieser 10 Namen offenbar theils geographischer, theils ethnologischer, also nicht eigentlich geschichtlicher Natur sind, ist schon von den Auslegern genugsam nachgewiesen worden. Wir übergehen, was schon hundertmal ausführlich erklärt ist und beschränken uns auf das, worin wir, wie uns scheint, speciell unsere Auffassung zu begründen haben.

Wir halten uns deshalb unter den Vorgängern Abrahams zunächst bloss an dem Namen Therach's, des Vaters Abrahams. Mit ihm beginnt die Schrift neue Tholedoth. Es wird von ihm erzählt, dass er mit seinen 3 Söhnen, Abraham, Nahôr und Haran aus Ur-Casdim fortgezogen, dass Haran jedoch „vor dem Angesichte seines Vaters“ in seiner Heimath gestorben sei, Therach indess mit seiner Familie sich auf den Weg nach Kanaan aufgemacht, jedoch noch zuvor in Charan gestorben sei.

Wer mag dieser Therach sein? was bedeutet sein

Name? — Ein Theil der Ausleger nimmt keinen Anstand, in ihm einen ächt geschichtlichen Personennamen zu erblicken, so Tuch, Bunsen u. A. — Ewald, wie immer eigenthümlich, elitet ihn von arach „wandern“ ab; er macht also einen richtigen „Auswanderer“ aus ihm. Das wäre so übel nicht, wenn dieser unbekannte „Auswanderer“ nur nicht einen so bekannten Anhang mit sich führte. Uns scheint die Erklärung des Namens, besonders nach unserer Auffassung Abrahams, denn doch sehr nahe zu liegen.

Die Aussprache Therach beruht bekanntlich auf der nachmaligen Vocalisation der Punktatoren. In Wirklichkeit wurde der Name, wie uns die LXX belehren, *Θάῤῥα* ausgesprochen. Das klingt sehr nahe an einen Namen an, der Abrahams Vater anderweitig gegeben wird und ist gewiss eine vulgäre, wenn nicht absichtliche Abkürzung. Dieser anderweitige Name aber heisst in der arab. Form Azar, bei älteren Schriftstellern (cf. Euseb. und Fabric. Cod. pseudepigr.) Athara, bei Nicol. Damasc. Adores, im Assyr. As'ar. Es ist das bekannte hebr. Adar, „Feuer“, so nur als Monatsname vorkommend, aber in unzähligen Eigennamen assyrisch-babylonischer Personen als Bezeichnung der assyrischen Hauptgottheit (des Feuers, oder des weitverehrten Planeten Mars, cf. Movers p. 340 ff.) mit anderen zusammengesetzt, vgl. Adramelech, S'ar azar und die altassyrischen Königsnamen Tiglat-pil-eser, Salmanassar, Neriglossar, Belsazar, Nebukadnezar u. v. a.

Ausdrücklich aber führt der Vater Abrahams sowohl im Korân, als auch bei den älteren arab. Geschichtsschreibern (cf. Abulfeda ann. hist. anteisl., Beidhawi u. A. — s. R (ühle) v. L (ilienstern) „Zur Geschichte der Araber vor Muhamed (Berl. 1836), d'Herbelot, Bibl. orient. und Dozy l. l.) durchweg den Namen Azar. Ja, dieser wird mit dem biblischen zusammengestellt, und von allzu gläubigen Historikern werden gar 2 Personen desselben Namens angenommen und unterschieden.

Bedeutet „Abram“ die älteste Gottheit der Semiten, was ist wohl einfacher, als dass die Sage ihn zum Sohne

Azars d. h. des Repräsentanten des assyrisch-babylonischen Feuerdienstes macht, wie denn in der That dieser alt-arische Feuercultus eine ältere Vorstufe des vorderasiatischen Cultus der solarischen Gottheiten gewesen zu sein scheint.

Damit erklärt sich nun aber auch die genealogische Verbindung mit Nahôr und Haran. Ueber Nahor sind wir nicht recht im Klaren. Wahrscheinlich ist es ein nomen gentilicum, der Collectivbegriff für die Völker, die zwischen Euphrat und Tigris das alte Aram Naharajim bewohnten, also Mesopotamier. Haran als Personennamen wird schon in der Schrift von Charan unterschieden, in dem man das alte *Κάῤῥαι*, Carrhae vermuthet, das aus der Römerzeit bekannt war und als ein Ursitz des semitischen Naturdienstes (vgl. später über Laban) galt. Wir glauben nicht, das Haran von Har „Gebirge", also Gebirgsbewohner, sondern von Ar = Ari „Feuer" abzuleiten und soviel als Airja, das alte Erân, Irân, den Stammsitz der Arier, bedeute. Wenigstens weist darauf der Zug der Sage hin, dass Haran vor seinem Vater in Ur-Casdim gestorben (vgl. wie die jüd. Sage dies ausgedeutet, Beer L. A. Anm. 129).

Dass übrigens die Tradition von diesem Azar, dem Vater Abrahams nicht jung ist, beweist wohl hinlänglich, dass schon nach Nicolaus Damascenus (bei Joseph. u. Euseb.) und Justin Adores und Abraham als 2 alte Herrscher von Damascus angeführt werden, wie denn der Cult Abrahams schon früh hier vorhanden gewesen sein muss, wie Josephus ausdrücklich bezeugt. Nichts freilich ist leichter, als dergleichen unerklärliche Angaben bei den Profanscribenten auf Leichtfertigkeit oder Verwechselung (Theokrasie) zu reduciren. (Vgl. J. G. Müller „Krit. Untersuch. der taciteischen Berichte über den Urspr. d. Jud. in d. „Theol. Stud. u. Krit." 1843 p. 893). Mehr Achtung vor dem Geist ansehnlicher Schriftsteller des Alterthums verräth es, ihnen solche Verstösse nicht zumuthen zu müssen.

Aus diesem Zusammenhang Abrahams mit Therach

erklärt sich nun aber auch aufs Einfachste die Entstehung jener bekannten jüdischen und arabischen Sagen von Azar und Adna, seinem Weibe, über die Geburt Abraham's, worauf selbst Sara in dem Ausspruch bei der Verkündigung Isaaks anspielt, wo Adna als „Liebeslust“ gefasst wird, ferner von Therach, dem „Feueranbeter“ oder „Verfertiger von Götzenbildern“, durch die Abraham mit ihm in Conflikt geräth und vor Nimrod geführt wird, der ihn sodann in den Feuerofen werfen lässt (dem Ur-Casdim „dem Feuer der Chaldäer“, aus dem er unversehrt hervorgeht, dagegen Haran die Feuerprobe nicht besteht). (cf. d'Herbelot, Bibl. orient. unter Azar und Adna, B. Beer „Leben Abr. nach Auffassung der jüd. Sage,“ Leipzig 1859 p. 112 u. A.).

Durch diese seine nahe Beziehung zum Belus und zu Babylonien, dem Ursitz der Sternkunde, mag es nun wohl auch zu erklären sein, dass Abraham bei Berosus, Eupolemus, Artapan, sowie in der allegorischen Deutung des Alexandr. Philo als Kenner oder Erfinder der Astrologie (τὰ οὐράνια ἔμπειρος), oder wie im Talmud (Bab. bathr. 16) geradezu als Zauberer und Astrolog angesehen wird. Auf andere Züge, die für die ursprüngliche Bedeutung Abrahams charakteristisch, kommen wir später zurück.

Wir betrachten zunächst die Sagengestalt der Sarai, die ihm als Frau zur Seite steht und zwar bald als Weib, bald als Schwester, fast wie Isis neben Osiris und alle grossen Naturmütter in der vorderasiatischen Mythologie, die dem männlichen Gotte als πάρεδρος und σύμβωμος völlig gleichgestellt werden. Darauf weist schon ihr Name Sarai „Fürstin, Herrin“ hin, der, wie Milka, ihre hohe Götterwürde bezeichnet, ähnlich wie Semiramis (Semirameth) neben Sem-rumos (bei Philo) als uralte Herrscherin dasteht, in der Geschichte aber oft noch vor ihrem Sohn Ninus (dem personificirten männlichen Prinzip der Derceto (Atergatis), unterschieden von Ninyas = Ninive) genannt wird. So wird auch ihr alter Name Sarai, wie der Abram's, dessen alte Form in der Sage noch erinnerlich war, in den spä-

teren *Sara umgewandelt. Hiernach erscheint sie also ursprünglich* als jene „grosse Göttermutter“, die μεγάλη θεῶν μήτηρ, wie Isis in der Aegyptischen Mythologie genannt wird, als die Baaltis „die Herrin“, wie sie zu Byblos, als die weibliche Baalath-Samin (Belisama wird sie auf karthagischen Inschriften wirklich genannt), als „Himmelskönigin“, Urania, Cölestis, wie sie in Babylon, Phönizien hiess, und als Astarte in Byblos, als Semiramis (Derketo) in Askalon, als Naama (Venus) in Paphos, Amathus etc. und in Karthago nachweisbar verehrt wurde.

Als Grundbedeutung diente diesem göttlich verehrten Wesen wohl der Mond, der in der Urzeit, d. h. auf der ältesten Stufe menschlicher Cultur als Mittelwesen zwischen Erde und Sonne bald männlich, bald weiblich aufgefasst ward, als Men und Mene, ja die in den Ländern, deren Religionsanschauung noch auf gynäkokratischer Grundlage ruhete, als „Weib“ und „Mutter“ sogar noch den Vorrang behauptete vor dem Gotte, wie dies an Aegypten zu sehen, wo Isis als Schwester und Frau des Osiris zugleich erscheint, wie der Mond, der sein Licht von der Sonne empfängt, aber zugleich als Befruchter und Lebensspender für die Erde erscheint. So wurden die durch Ehe verbundenen göttlichen Geschwister Isis und Osiris einst als das Urbild des ägyptischen Königspaares betrachtet, gleich Mond und Sonne, ähnlich wie wir diesen Gedanken in dem peruanischen Reiche der Inkas verwirklicht finden. Erscheint dort Cuzko, der König, als fleischgewordener Sonnengott, so tritt ihm die Königin als Mond zur Seite. (Vgl. über diese älteste Grundanschauung das äusserst lehrreiche, wenn auch oft ins Uebertriebene abschweifende Werk von Bachofen „das Mutterrecht“). In Aegypten sehen wir Isis an der Spitze der Götter, Osiris bald als Bruder, bald als Mann neben ihr, ja selbst im Sohnesverhältniss aufgefasst. Eine Erinnerung an diese seltsame, aber uralte mythologische Anschauung schimmert nun, wie es scheint, auch durch die alte Sage von Abraham und Sara noch durch. Es ist bekannt,

wie Abram beim Eintritt in Aegypten zu Sara sagt: sprich, Du seiest meine Schwester etc., und wie dadurch jener Conflikt mit dem Pharao von Aegypten motivirt wird, der sie raubt, bis er erfährt, dass es seine Ehefrau sei. Auch Sarai erscheint hier, wie sich aus ihrer Genealogie in der Bibel gleich ergeben wird, als Frau und Schwester Abrahams zugleich, wie Isis neben Osiris. In der That konnte der Mond, der der Erde gegenüber als Mann und Befruchter, als Lunus aufgefasst wurde, der Sonne gegenüber, von der er das ihm selbst fehlende Licht und Leben erst empfängt, als Luna, d. i. als Weib, als Trägerin alles Neugeborenen, betrachtet werden, wie denn die Mondgöttin noch lange, soweit wir sie in der vorderasiatischen und selbst noch in der griechischen Mythologie verfolgen können, als Mannweib, in androgyner Gestalt erscheint. So die Semiramis-Astoreth zu Askalon, die Venus barbata in Paphos, die duplex Amathusia, die Cölestis in Karthago (cf. Movers p. 634, 642 und Diodor II., 6). Auch in Carrhä ward die Mondgöttin, wie wir bald sehen werden, die „Milka“ und „Jiska“, die Töchter Haran's, bald als männlicher Mond Laban d. i. Lunus, bald als weibliche Gottheit (Luna-Lewana, hier als „Kuh“ (Rebecka) erscheinend) verehrt, s. weiter unten. Von Abraham und Sara wird nun die nämliche Verwechselung zwischen Schwester und Frau noch einmal bei Gelegenheit ihres Aufenthalts in Gerar bei Abimelech erzählt. Es liegt auf der Hand, dass uns hier nur derselbe Gedanke dargestellt ist in der Modification, wie er nach der Auffassung der alten philistäischen oder phönizischen Religion erscheinen mochte. Spricht doch hier Abraham, um vor Abimelech nicht als Lügner zu erscheinen, zu seiner Entschuldigung es geradezu aus (Genes. 20, 12): Und in Wahrheit ist sie ja auch meine Schwester, nämlich die Tochter meines Vaters, wenn auch nicht die Tochter meiner Mutter, und so ward sie mein Weib.“ Deutlicher kann wohl nichts für die Richtigkeit unserer gegebenen Erklärung sprechen. Die alten

Erklärer, die überall hier von geschichtlichen Personen ausgehen, erklären diese Worte natürlich nur gekünstelt und gezwungen. Sara werde hier die „Tochter seines Vaters" Therach genannt, darunter sei (nach der Genealogie in der Bibel) eben nur die „Enkeltochter seines Vaters" (cf. Joseph. Ant. I., 6. Pseudo.-Jon. zu Gen. 11, 29 „berath acha de Ibba", Megill. 14a., Synhedr. 58b., 69b., Hieron. quaest. in Gen. l. l.) gemeint, wie ja auch Lot in diesem allgemeineren Sinne „Bruder" Abrahams genannt werde. Hiernach hätte also Therach ausser seiner Frau Adna, deren Sohn Abraham war, noch eine andere gehabt — sie wird Bab. bathr. 90 Emtelai (Amalthea?) genannt, Tochter des Karnebo (des assyr. Sonnengottes), nach Elmaçin Juna, (ob Dione Juno — Jona, Taube, dem Symbol der Semiramis von Askalon (s. Movers p. 632) — nach deren Tode er Lahazib, oder, wie sie Eutychius nennt, Tahnita geheirathet, die ihm Sara gebar (vgl. R. v. L., zur Gesch. d. Araber, Heidegger hist. patr. Zürich 1879 I., 27 u. A.). In der Genesis c. 11, 29 wird mit Hervorhebung der engen Heirath innerhalb der patriarch. Familie gesagt: Da nahmen sich Abram und Nahor Weiber; der Name des Weibes Abram war Sarai, und der Name des Weibes Nahor Milka, eine Tochter Haran's, der der Vater Milka's und Jiska's ist. Man hat nun, um dieser Dunkelheit willen, einfach Sara für identisch mit Jiska, der Tochter Haran's, genommen, so dass Abram die Haranstochter, also nur die Halbschwester, oder Bruderstochter geheirathet In der That ist, wie Milka (der Name für die Haranstochter, die „die Himmelskönigin, Molochsgemahlin" bedeutet) Jiska unbedingt ein Spezialname der Mondgöttin und heisst: die „Weitschauende" von „sacha", nach Einigen mit dem Nebenbegriff nesicha, die wie eine *Fürstin herabschauende Luna*, *oder* die „*Schöne*", Naama, weil „Alle zu ihr aufschauen." Von Sara heisst es schon dort, vor ihrer Auswanderung: „Sie war unfruchtbar, sie hatte kein Kind". Es ist möglich, dass

diese Bemerkung bloss vom Sagenerzähler herrührt, um die Spätgeburt Isaaks und das Verhältniss des älteren Ismael zu motiviren, aber es liegt eine solche Grundanschauung auch schon in dem Mythos von Sara selber. So erscheint auch Selene unfruchtbar, d. h. sie vermag ohne das Licht der Sonne nichts zu erzeugen, cf. Bachofen, M. R. 275. „Die Mondgöttin wird auf einem Maulthiere reitend dargestellt. Mulus vehiculo Lunae habetur, quod tam ea sterilis est, quam mulus, vel quod, ut mulus, non suo genere, sed equis creatur, sic ea solis, non suo fulgore luceat.“ — So soll Abram und Sara auf der einen Seite der Münze als „Greis und Greisin“, auf der anderen als Bachur ubethula, als „Jüngling und Jungfrau“ dargestellt sein, ähnlich wie auch die strenge Mondgöttin, gleich Artemis, Cölestis in Karthago, als keusche Virgo verehrt wurde.

Abraham durfte nun aber seine Halbschwester sogar nach alt-hebräischer (patriarchalischer) Vorstellung heirathen, weil bekanntlich selbst bei den alten Griechen noch *ὁμοπάτριοι* d. h. Bruder und Schwester, die von Einem Vater stammten, sich heirathen durften, nur nicht *ὁμομήτριοι*, die dieselbe Mutter hatten. — Ersteres war nach Beer „Leben Abr.“ p. 28 und Anm. 144 u. 481 auch den Noachiden noch gestattet. Nach Diodor 2, 5 ist in Aegypten dem König, wie Osiris, die Schwesterheirath nicht etwa nur erlaubt, sondern Pflicht (vgl. über Kambyses Diod. 50,5). — Ohne die Grundanschauung, die uns Bachofen in s. M. R. von der allmählichen Erhebung der Menschheit von dem Standpunkt der Maternität (der stofflichen Auffassung der Geburt und Ehe) zu dem, der Paternität, (d. h. zum Recht der väterlich-geistigen Auffassung) so überzeugend nachgewiesen, liesse sich der Wechsel in den Völkeranschauungen in diesen Dingen gar nicht begreifen. In ältester Zeit sah man die Mutter als diejenige an, durch die das Kind seinem Leibe nach bedingt ist, so dass die Kinder eines und desselben Mutterschoosses für mehr „blutsverwandt“ galten, als Kinder eines und desselben Vaters

von verschiedenen Müttern. Erst in sehr später Zeit änderte sich hierin die Anschauung. Erst als man sich von der rein stofflichen Auffassung der Geburt der Mutter zu dem höheren Begriff von der geistig schöpferischen Bedeutung des Vaters erhoben hatte, gelangte man zu der entgegengesetzten Ansicht, nicht die Mutter sei denen, die sie ihre Kinder nennt, Zeuger, sondern der Vater; die Mutter sei nur die Pflegerin des frisch gesäeten Keimes. So schlug denn auch die allgemein herrschende Anschauung dahin um, dass Geschwister von väterlicher Seite, *ὁμοπάτριοι* als nähere Blutsverwandte zu betrachten und ihre Verbindung Blutschande sei. cf. E. v. Lasaulx, Z. G. u. Ph. d. Ehe (München 1852).

Bekanntlich wiederholt sich der, aus dieser Verwechselung von Schwester und Frau sich herschreibende Conflikt in der Bibel noch ein drittes Mal in der Geschichte Isaaks während seines Aufenthalts bei dem Philistäerkönig Abimelech — Beweis genug, wie tief und fest obiges Verhältniss in der Erinnerung der Vorzeit wurzelte, so dass z. B. selbst Juno (Hera) in der griechischen Vorstellung noch lange Zeit zugleich als Zeus Schwester und Gemahlin bezeichnet ward.

Noch erkennbarer wird diese ursprünglich mythologische Bedeutung der Sara, wenn wir auf ihre Descendenten, auf die Verzweigung der einzelnen Glieder des haranischen Stammhauses blicken, auf die Bethuels-Tochter Rebecka, deren Namen noch deutlich auf das bekannte Bild der „Mondgöttin“, oder „der Wolke“ nach altindischer Vorstellung, wir meinen das, der gehörnten „Kuh“, hinweist, oder auf ihren Bruder Laban, den Lunus, wie er besonders in Carrhä neben Luna verehrt ward, bei dem Jakob (der ringende Sonnenheros) nach der bekannten Vorstellung, wie Apollo bei Admet, lange Zeit dienen muss.

Wir wenden uns nun nach diesen Vorbemerkungen über die nächsten Angehörigen des Patriarchen zur eigentlichen „Geschichte Abrahams“ zurück. Nach der Genealogie der Therachiten beginnt der bibl. Erzähler die eigentliche

Lebensgeschichte desselben unmittelbar mit den Worten (Genes. 12, 1): Da sprach Gott zu Abram: „Ziehe fort aus Deinem Vaterlande etc., ich will Dich segnen und Deinen Namen gross werden lassen etc." Abram durchzieht in Begleitung Sara's und Lot's das ganze Land, das ihm verheissen, von Nord bis Süd. Es werden die bedeutendsten alten Cultusstätten dabei hervorgehoben: Sichem mit dem Eichenhain Moreh. Bethel, westlich von Ai. Ueberall errichtet er Altäre und verkündet den Namen Gottes. — Eine im Lande ausgebrochene Hungersnoth führt ihn endlich vom Süden nach Aegypten, in das fruchtbare Nilthal — also den Weg, den die aus den Stromländern des Ostens nach Westen ziehenden Semiten, besonders die hebräischen Volksstämme, überhaupt genommen. Aegypten war der Sitz einer eigenen, viel älteren Cultur; aber in den Grundanschauungen berühren sich die, von jeher in Wechselbeziehung stehenden Länder. Hier wird Sara als vermeintliche Schwester Abrams in den Harem des Pharaonen gebracht, wie wir bereits gesehen; aber bereichert an Heerden, an Gold und Silber kehrt der Hebräerahn in sein Land zurück.

In den weiteren Erzählungen werden nun insbesondere die genealogischen Beziehungen, die Verwandtschaftsverhältnisse der benachbarten Völker, die zu Israel in einem näheren oder entfernteren Verhältniss standen, näher geschildert, bald mehr als befreundete, bald als entschieden verachtete Nationalitäten. Die lebendige Volkssage hat diese Verhältnisse im Ganzen und Grossen richtig und mit grossem Geschick in das Leben des Erzvaters, oder seiner Kinder verwoben, so dass die Composition in dieser Beziehung auch sachlich das herrlichste Mosaik bildet, wenn auch bei aller scharfgezeichneten Gruppirung, im Einzelnen heut nicht mehr immer mit Bestimmtheit gesagt werden kann, wann und wie sich in dem grossen Krystallisationsprozess dieser Sagencomplexe die besonderen Reflexe aus dem wirklichen Leben der Nation der Reihe nach angesetzt haben.

Die Hauptabzweigungen des hebräischen Volkes von den benachbarten sprach- und stammverwandten Nationalitäten erfolgt hier in der Reihenfolge, wie sie sich an die Namen Lot, Ismael, Isaak, Esau und Jakob knüpft.

In der Erzählung von der Trennung Abrahams von seinem Bruderssohne Lot und den, an diese sich knüpfenden Ereignissen beginnt dieser Abzweigungsprozess. Lot als Stammvater von Ammon und Moab bildet den Mittelpunkt derselben. Seine verwandtschaftliche Beziehung führt uns in das Stammland Haran zurück. Die Sage ist eigentlich eine doppelte: es wird einmal ein Krieg geschildert, in den die Machthaber der Gegend, die Lot bewohnt, mit Königen Oberasiens verwickelt werden, bei der Abrams hilfreiche *Intervenirung den Ausschlag giebt*: das andere Mal der Untergang jener 5 Städte erzählt, deren Entartung Lot beinahe mit in's Verderben zieht und die Errettung desselben aus jener Feuerkatastrophe, der er, wie Noah nach der Sintfluth, als neuer Stammvater entnommen wird.

Man hat gefragt: haben wir es hier mit wirklicher Geschichte zu thun? oder beruhen diese Erzählungen bloss auf Volks- und Lokalsagen? oder endlich liegt dem Ganzen vielleicht nur eine mythische Naturanschauung zu Grunde? —

Für alle drei Ansichten haben sich Vertreter gefunden. Ewald war bekanntlich geneigt, wegen der alterthümlichen Haltung der Erzählung das Kapitel 14 der Genesis für eins der ältesten Stücke hebr., ja sogar vormosaischer Geschichtsschreibung zu halten, besonders weil Abr. darin so eigenthümlich ha-Ibri „der Hebräer" genannt werde (vgl. Gesch. d. Volkes Isr. I., 80, 431, 440). Ihm ist die Geschichtlichkeit dieses grossen Kriegszuges ausgemachte Sache, wobei ihm auch bereits die Keilinschriften-Entzifferer tüchtig zur Hand gegangen sind. Andere bleiben dabei, dass Alles blosse Volkssagen seien. Gegen die Ansicht Ewalds hat insbesondere Nöldeke (in s. Unter. z. Krit. d. A. T.) in einem *besonderen Abschnitt p. 156* „die Ungeschichtlichkeit der

Erzählung Gen. XIV." nachzuweisen gesucht. Seine Gründe sind durchweg zutreffend, wenn auch nicht so durchschlagend, dass sie diejenigen Exegeten, die sich einmal in ihrer apologetischen Haltung gefallen, (s. Dillmann's Gegenbemerkungen in s. Genesis pag. 246) hätten überzeugen können. Wenn wir Nöldeke auch darin nicht beistimmen, dass die ganze Erzählung nur auf den Effekt berechnet sei, Abraham auch als einen gewaltigen Kriegshelden erscheinen zu lassen, so ist doch seine Ansicht richtig, und wir fragen deshalb weiter, was soll denn diese ganze Erzählung eigentlich bedeuten? Es gehört nicht zuviel Scharfsinn dazu, um ihren Kern, sowie den, der Geschichte vom Untergange Sodom's und Gomorrha's wieder zu erkennen,

Wer sich auch nur eine oberflächliche Vorstellung von der geologischen Bodenbeschaffenheit der Länder, die hier in Frage kommen, zu machen im Stande ist, wird auf den eigentlichen Ursprung dieser Sagen bald kommen. Vom Hauran, d. h. jenem ostjordanischen Gebiet, das unter dem Namen Baschan seine Berge in schwarzer Trauerfarbe dahinstreckt, wissen wir, dass seine ganze Bodenformation einen durchweg vulkanischen Charakter trägt (vgl. Wetzstein, d. Hauran u. d. Trach.). Von dem Kikkar ha-Jarden, dem tiefen Thaleinschnitt, den die Jordanaue bildet, bis zum todten Meere sagt die Schrift selber, dass sie einst ein wahres Paradies an Fruchtbarkeit, einem „Garten Gottes" zu vergleichen war, ehe der Herr Sodom und Gomorrha zerstörte, bis nach Zoar hin.

Hören wir nun, wie der orientalische Beobachter die, so wunderbare Gegensätze des Fruchtreichthums und wüstenartiger Verödung in sich schliessende Bodenformation sich zu erklären sucht. Sie beruht auf derselben Naturanschauung, nach der man in Campanien die sog. Phlegräischen Gefilde als Schauplatz jener Gigantomachie ansah, in der die, sich gegen Zeus Herrschaft empörenden Riesen auflehnten, um für immer in den Boden versenkt

zu werden. Was in Wirklichkeit ein geologischer Process, ein Kampf elementarer Naturkräfte war, wird hier in mythischer Anschauung zu einem gewaltigen Krieg oberasiatischer Machthaber (vielleicht Feuergottheiten, Mächte der solarischen und unterirdischen Feuerkraft) gegenüber den „Bösewichten und rebellischen Vasallen“ — denn so werden die Könige der Pentapolis, die Machthaber von Sodom, Gomorrha, Adma, Zeboïm und Zoar in ihren mythischen Namen charakterisirt —, die sich wieder sie auflehnen und abfallen. 12 Jahre sind sie ihnen zinspflichtig, im 13. fallen sie ab und im 14. rückt, wie einst Sanherib vor Jerusalem, das Heer der Verbündeten ein, um sie zum Gehorsam zurückzubringen. Ueber die Ableitung der mythischen Namen ist von den Auslegern bereits genug geschrieben; wir lassen es dabei sein Bewenden haben. Um aber über diesen Titanenkampf gar keinen Zweifel übrig zu lassen, wird auch über sämmtliche Riesenbewohner der angrenzenden Localitäten Gericht gehalten, über die Rephaim („die Erschlafften, Erstarrten“, so werden die ehemaligen, riesenartigen Elementargeister genannt) in Astaroth-Karnajim, d. i. Basan, — über die „Zuzim“ (vielleicht mit „Szussim“, d. h. die munteren, mit Pferdeleibern ausgestatteten Riesen, wie die griech. Centauren, vgl. Phlegeton) in Ham, — die Emim „die Schreckgestalten“ in Schawe-Kirjathaim, die Horiter (Höhlenbewohner), „Troglodyten“ auf ihrem Waldgebirge Seïr. Auch die Amalekiter werden geschlagen, alle rings um das Terrain des Todten Meeres wohnenden alten Stämme, und bei jedem wird die Localität durch irgend eine charakteristische Ortsschilderung genau kenntlich gemacht. Nach diesem schauerlichen Vorspiel kommt es zur eigentlichen Entscheidungsschlacht im Thale Schiddim, d. h. (der dämonenartigen Geister, oder „der Asphaltbrunnen“, s. Beer, L. A. Anm. 259 und 260). Es ist voller Naphthaquellen, — ein zweites Heklaterrain. Da fliehen die beiden Könige von Sodom und Gomorrha und fallen vermuthlich in die feuerspeienden

Krater dieser zahlreichen Vulkane; die Uebrigen retten sich auf die Berge. Ein Flüchtling (nach der jüd. Sage Og, oder der Engel Michael, vgl. Beer, L. A. Anm. 270 und 273, oder endlich Elieser, der selbst an den Feuergott Azar erinnert, der als Adores in Damaskus herrschte und der hier als dienstbarer Geist Abrahams erscheint. Denn dieser rüstet seine Knappen (die himmlischen Feuergeister) 318 an der Zahl — das ist der Zahlwerth der Buchstaben v. Elieser; hiernach müsste diese beigefügte Angabe sehr spät sein. — Die enge Verbindung zwischen der althebräischen und damascenischen Sage leuchtet übrigens noch aus mancherlei Spuren hervor. Schon Ewald (G. d. V. I. II. Ausg. I. p. 481) wollte in dem Namen Adores (bei Justin) den Elieser finden, s. Beer, Leb. Abr. Anm. 314. Abr. soll nach der jüd. Sage um des „Begehrens" (Meschek) Eliesers nach seinem Hause willen nach Damaskus gezogen sein, wo, wie er sagt, Gott „mein Beistand" war (Eli eser). Man sieht, die biblische Ableitung des *Namens Dameschek ist nicht besser, als sie den* Auslegern bis heute gelungen, Hitzig's Erklärung (wonach Damaskus eine Abwandlung von Tâmrâx'a „rothängig", wie auch Dionysos genannt werde) mitinbegriffen.

Wir glauben eine ansprechendere und ungezwungenere geben zu dürfen. Danach ist auch in dem Namen Damaskus der Name des Feuergottes enthalten, der dort als mythischer König geherrscht haben soll, und zwar in Verbindung mit der Spezialbezeichnung „besek", das soviel als Blitz = barak bedeutet, (vgl. Adoni-besek, Richter 1, 5). Damesek besteht demnach aus Adar-Besek „Blitzfeuer, Gewittergott" mit Abwerfung des a und Umwandlung des b in m = Dar-mesek, wie die ältere Form beim Syrer und sonst noch heisst. Die Radix bĕsak aber bedeutet nach Aruch und Buxtorf soviel als spargere „sprühen"; im Aphel abhsek = hebr. hibrik, das von der, beim Gährungs- oder Zersetzungsprozess (vgl. Teig bazek) entstehenden Wärme, oder von dem aus einem in Fäulniss übergehenden

Körper oder Sumpf aufsprühenden Funken gebraucht wird. So konnte auch der Gewittergott, das Blitzfeuer, Adar bezek genannt werden, in welcher Bedeutung (= barak, Blitz, fulgur) das Wort basak bei Ezechiel 1, 14 vorkommt, „wie das sprühende Blitzen der Chajoth“ und 1. Sam. 11, 8, wo Saul vor dem Kampf mit Nachasch in Besek seine Truppen mustert. (Zu vergleichen sind die Bhrgu's „Blitze“ der Inder, von barghas „fulgura“ die als Genossen der âpa's und marutha's „der Wolken und Stürme“ erscheinen, s. Adalb. Kuhn, Herabhol. des Feuers p. 7 ff., der auch an den Kampf und das Land der „Phlegyer“ erinnert). In diesen Zusammenhang passt auch der „Elieser von Damask“, der in diesem Naturkampf nach der jüdischen Sage neben Abraham kämpft, von dem es heisst: „streuete (bisek) er Erde in die Luft, so wandelte sie sich in Schwerter, warf er Strohhalme nach ihnen, so wurden daraus Pfeile“ (vgl. Jes. 41, 2. 3, das deutlich darauf anspielt — s. Beer, L. A. Anm. 293 und 294). „Die Sterne der Nacht kämpften für ihn“ (Richt. 5, 20), der Planet Zedek, Jupiter, leuchtete ihm; s. Beer, Anm. 293 und 300. Trägt doch die bibl. Erzählung selbst noch in ihrem heutigen Gewande ein so alterthümliches Colorit, dass überall noch mythische Reminiscenzen durchschimmern. So in dem dunklen Satz Gen. 14, 15: „Und es theilte sich über ihnen die Nacht“, was Synhedr. 96 noch in ächtmythischer Fassung als Laila in der Bedeutung der Urmutter Nacht (Lilith, wie Jes. 34, 14) gedeutet wird, aus der sich Alles entwickelt, wie auch die Griechen „die nächtliche Eiche“ (παρὰ δρυΐ σκότος), die wie eine Nuss (νύξ = nox) sich aufthut, sich vorstellen (s. Bachofen M. R. s. v. und über nächtliche Kämpfe p. 16 ff. Beer L. A. Anm. 292).

Bei diesem Siege taucht auch der König von Sodom wieder auf, der nach V. 10 bereits in die Asphaltgruben gestürzt war. Die Sage lässt ihn wieder entkommen sein und vor Abr. sich brüsten, dass auch er, wie jener, aus dem Feuer-

ofen errettet sei. Dagegen hätte das Volk Abraham gepriesen und ihn als „Fürsten Gottes", ja als Gott selbst anerkennen wollen, woher auch das Thal „Emek ha-melech" genannt worden sei.

Nicht minder durchsichtig ist auch der Sinn jener 3 Bundesgenossen Abrahams, die, wie dort die gigantischen Elementargeister als Feinde, so hier als Freunde Abr.'s unter dem himmlischen Schutz der solarischen Feuerkraft stehen: Aner, der die „gelockerteFurche" — Er. nir bedeutet, aus der das Getraide hervorwächst, Eschkol „die Weintraube", nach der das Nachal Eschkol, südlich von Hebron, seinen Namen trägt und endlich Mamre, der stets in Verbindung mit dem Eichenhain, oder den Terebinthen erscheint, vielleicht auch für Elon Moreh, die der Frühregen nährt, steht, und an Dionysos erinnert, der auch als Peucetios (Fichtengottheit) und Oinotros („Weinpfleger") vorgestellt wird, oder wie Στάφυλος, die Rebe, den Bel-Saturn seinen Grossvater nennt (Nonnus. Dionys. 18, 223 und Bachofen, Gräbersymb. 60).

So erscheint denn Abrahams Heimkehr als eine Art Triumphzug. Es zieht ihm Malki-zedek, König von Salem, mit Brot und Wein, den Erzeugnissen dieses Sieges, entgegen. Ueber Alter und Bedeutung dieses dunklen Sagenzuges ist vielfach gestritten worden, besonders darüber, ob unter diesem Salem Jerusalem zu verstehen, und wer mit diesem „Priester" des El eljon, einem Monotheisten vor Abraham, gemeint sei und was von seinem Segensaustausch mit diesem, der ihm selbst von Allem den Zehnten weiht, eigentlich zu halten sei?

Geiger (in s. Urschrift p. 27) war geneigt, die ganze Erzählung für das Machwerk eines Interpolators und einen Zusatz aus jüngster Zeit zu halten, hervorgegangen aus dem Streben der nachexilischen Priesteraristokratie, der Partei der Zadokiten, um Jerusalem unter dem archaïstischen Namen Salem als Sitz der Hierarchie schon zu Abrahams Zeiten zu verherrlichen, als deren Typus eben Malkizedek, der Ur-

priester des El eljon, *erdacht sei, der auch in Psalm* 110 mit David in Parallele gestellt werde.

Wir können uns nicht überzeugen, dass dieser ganze episodisch eingefügte Zug eine Erfindung von so spätem Datum sein sollte. Mag ihm immerhin in gedachter Zeit eine solche Deutung untergelegt sein, es sind doch Spuren vorhanden, dass ein Sydyk schon in ältester Zeit als eine mythische Gestalt der semitischen Theogonie genannt worden. Schon im Buch Josua begegnet uns ein Adoni-zedek als König von Jerusalem. Bei Philo (Sanchon.) erscheinen *Μισὼρ* und *Σύδυκ* als 2 Urwesen, die an „redlich und gerecht" erinnern, als „das Urgute", wie Damascius es ausdeutet. Von Misor soll Taautes abstammen, von Sydyk die Dioskuren, die Kabiren, also jene „grossen Götter", wie sie in der ältesten Religionsentwicklung wiederholt erwähnt werden (vgl. Movers 265 und 652). Jedenfalls kann nach den mancherlei sagenhaften Nachklängen, die Malkizedek bei den Juden darbietet, die ihn mit Sem identifiziren, *oder bei den christlichen Kirchenvätern*, die ihn mit heidnischen Gottheiten in Verbindung *bringen* (s. *Beer* L. A. *Anm.* 300), derselbe nicht erst eine Erfindung so später Zeit sein.

Mit dem Ende dieses Kampfes setzt nun die Schrift die Erzählung von der Bundesschliessung und Segensverheissung Gottes an Abraham fort. „Nach diesen Begebenheiten — so heisst es Genes. 15, 1 — ward das Wort des Herrn an Abr.: Fürchte Dich nicht, ich bin Dein Schild u. s. w. Gott verheisst ihm den eigenen Leibeserben. Dazu aber muss zuvor das Verhältniss des Stammes entwickelt werden, der zwar älter als Israel, aber als der historisch minder bedeutende, diesem in jeder Hinsicht nachstehende angesehen wurde, wir meinen den, der Ismaeliten. Schon Nöldeke hat wiederholt darauf aufmerksam gemacht, dass man sich die Absonderung *Israels von jenen, ihm in spätester Zeit* noch so ähnlichen Völkern ursprünglich lange *nicht so scharf denken* darf, wie dies nachmals vom

Standpunkt des entwickelten Gesetzes erscheinen musste. Selbst mit den Stammlisten benachbarter Völker, wie der Edomiter und Ismaeliter, zeigen die israelitischen so manche Berührung, dass man auch hier mancherlei Wechsel und Wandel in der Gruppirung und Spaltung derselben annehmen muss. Wenn Ismael hier mit seiner Mutter als in die Wüste verstossen dargestellt wird, so bedeutet das nichts weiter, als dass die Stämme, die man unter dem Namen ihres angeblichen Stammvaters Ismael zusammenfasste, im Ganzen dem nomadischen Wanderleben in der Wüste treu blieben und sich höchstens in den Oasen ansiedelten. Von ihm werden, wie von Israel, 12 Söhne als Väter ebenso vieler Stämme angeführt, die sich zum Theil als geographische, zum Theil als genealogische Namen von Stämmen nachweisen lassen. Sogar in Hagar selbst, die eine ägyptische Magd genannt wird, weil sie in der Urzeit, wohl ebenso wie die Vorfahren der Hebräer, in Aegypten angesiedelt gewesen sein mögen, vermuthen die neueren Forscher nur einen Volksstamm, dessen Name Hagriter oder Agräi, sowohl im A. T. als auch noch in späterer Zeit in Arabien verkommt.

So ward Ismaels Name schon früh in die genealogische Sage der Hebräer verwoben. Sara, heisst es, will Hagar nicht neben sich dulden. Diese flicht in die Wüste. Ein Engel verkündet ihr die Geburt ihres Sohnes, der gleichfalls der Stammvater eines zahlreichen Volkes werden soll, und dem Gen. 16, 12 geradezu der Charakter jener wilden, raubsüchtigen Wüstenschwärme persönlich beigelegt wird.

Abraham ist jetzt 99 Jahr alt: von Neuem offenbart sich ihm Gott als El schaddai, schliesst mit ihm einen Bund, und setzt als Zeichen desselben jenen uralten Brauch ein, über dessen Zurückführung auf Abraham wir später noch sprechen werden.

Erst hierauf erhält Abram seinen eigentlichen traditionellen Namen Abraham, an den sich seine Bedeutung als „Vater einer Menge Völker“ knüpft, wie denn auch die

alterthümliche Form des Namens Sarai in das spätere gewöhnliche „Sara“ abgeändert wird.

Erst nach dieser doppelten Wandelung, die gleichsam den Rest seiner leiblichen Unreinheit, wie die Erinnerung an seinen heidnischen Ursprung beseitigt, kehrt die Erzählung zu ihrem unterbrochenen Gange, dem Schicksale Lot's, zurück. Erst jetzt ist der Zeitpunkt gekommen, dass Gott mit Abr. in persönliche Berührung treten, ihn bei sich aufsuchen kann (vgl. Genes. 18, 1). Es ist die Einkehr der 3 Engel in Abr. Zelt — oder Haus, das selbst nur ein Baum zu sein scheint. Der eine Engel verkündet Sara die Geburt eines Sohnes. Sie lacht — ein Zug der Sage, der sich mehrere Male wiederholt. Je dunkler der Name Isaak nach seiner Ableitung schien, desto öfterer variirt die Sage seine Motivirung. Die beiden anderen Engel brechen nach Sodom und Gomorrha auf. Die fromme Sage lässt Abr. Fürbitte thun für die, dem Untergange verfallenen Städte. Nun erst wird uns das Gegenstück zu jenem nächtlichen Kampfe vorgeführt: wiederum ein wahres Nachtstück, — der Untergang der entarteten Bewohner Sodoms und Gomorrha's im lichterlohen Feuer- und Schwefelregen. An die Stelle der untergegangenen Städte trat nun das, wegen seiner naturhistorischen Absonderlichkeiten so allbekannte „todte Meer“, jetzt von den Umwohnern gewöhnlich „Bahr el Lût“ genannt.

Und in der That bildet der Name Lot's so recht den Mittelpunkt dieser Sagen und ist bis heute gewissermassen ein noch ungelöstes Räthsel geblieben. Denn fragen wir nach der Bedeutung dieser biblischen Gestalt, so sehen wir uns vergeblich nach einer nur irgend befriedigenden Erklärung um. Den Einen gilt der Sohn Haran's unzweifelhaft als eine ächt geschichtliche Person, den Andern als der dunkle Name einer unerklärbaren Sagengestalt. Hitzig will Lot auf den etruskischen Larth zurückführen, damit ist nichts erklärt. Umsomehr spricht es für unsere Gesammtauffassung dieser

Sagen, wenn sich nach ihr eine ebenso einfache, wie einleuchtende, auch etymologisch sichergestellte Erklärung ergiebt.

In Lot wird uns nämlich nach mythologischer Naturanschauung jene, im Verborgenen waltende und doch in ihren Wirkungen so mächtig hervortretende elementare Kraft personificirt, die aus der Verbindung des Wassers mit der Wärme des weiblich gedachten Erdkörpers jene feurigen Erscheinungen hervorbringt, die zu allen Zeiten so sehr die Bewunderung des einfachen Naturmenschen erwecken mussten, wie die Ausbrüche vulkanischer Phänomene aus dem Schooss der Erde, oder die Erzeugung jenes Pflanzenlebens auf der Oberfläche der Gewässer, das sich oft in so auffallender glänzender Farbenpracht, bald in so fesselnden und wegen ihrer Eigenschaften so bewundernswerthen Erzeugnissen kund giebt. Solche Erscheinungen mussten den ersten Anlass geben zur Annahme gewisser göttlicher Naturgewalten jener elementaren Wasser- und Feuerkräfte, die die Alten in ihren Naturgottheiten so individuell zu gestalten und zu personificiren wussten.

In Lot muss das Wesen einer solchen unterirdischen Kraft, die sich im feuchten Schlammboden entzündet und in den seltsamsten Erscheinungen, sei es durch vulkanische Eruptionen, sei es durch Gestaltung auffallender, farbenprächtiger Gebilde an den Tag tritt, vorgestellt gewesen sein. Betrachten wir die Etymologie dieses in weitester Verbreitung wiederkehrenden Wortes. Die Urbedeutung der Wurzel l-t, also hebr. lât, griech. λήθω, lat. latēre, ist, wie bekannt, verborgen sein, verhüllt, versteckt, davon lât heimlich; lehatim, Zauberkünste, chald. lôt verfluchen u. dgl. m. Lôt erhält hiernach die Bedeutung des im Verborgenen Wirkens z. B. êsch lohet das aus dem Dunkel aufflammende Feuer, wie es Ps. 104, 4 heisst: seine Diener sind Feuerflammen. Daher lahat der Blitz, selbst figürlich, vom Schwerte des Cherubs. Die chald. Form lehat, brennen, d. h. begierig nach etwas sein, wie es von Lot selbst heisst: er sei flammend

(*lahût*) *nach* Wollust *gewesen*. *So mochte* das Wort Lôt auch in anderen Sprachen, selbst indogermanischen, gebraucht *werden*, *wie dies aus dem* lat. lutum, Schlamm, zu ersehen, das dem griech. πηλός entspricht, an die sich eine so reiche Fülle von Wortformen und mythologischen Vorstellungen knüpfen. Wir erinnern hier nur an das, was man luteus color, die feuerrothe oder flammenartige Farbe nannte, wie sie bald im Schwefel, bald im Eidotter, in der Safranfarbe, im Bernstein, Harzen, Oel, endlich in der Farbe mancher Blüthen zur Erscheinung kommt. Daher sehen wir diesen Namen allen solchen Erzeugnissen beigelegt, die nach gedachter Anschauung aus der Verbindung jener Feuer- und Wasserkraft mit der Erde hervorgegangen schienen. Im Hebräischen wird ein wohlriechendes Harz, das bekannte Ladánum, in der Genes. (37, 25 und 43, 11) selbst mit „Lôt" bezeichnet, wie auch die Pflanze selbst, die es ausschwitzt, Cistus Creticus, das Sonnenröschen benannt wurde. Bekanntlich wurden solche *Harze* in der griech. *Mythologie als* „Thränen der Heliaden" und ähnlich bezeichnet.

Bekannter noch und ausgebreiteter ist der Gebrauch unseres Wortes jedenfalls in der berühmten Wasserlilie des Nil *und Indus*, der sog. Lotosblume mit ihrer weissen, oft feuerfarbenen, oder himmelblauen Blüthe und ihren schwimmenden Blättern. Lotos heisst nicht nur die bekannte Frucht, die in den ältesten Zeiten genossen ward — man denke an die Lotophagen — sondern öfter noch jene Wasserlilie des Nil, die der Isis heilig war, auf der Horus ruht, die in der Mythologie der Aegypter und Inder eine so grosse Rolle spielt. Ueberall aber ist es die, von uns angedeutete Grundbedeutung, die diesen Wörtern zu Grunde liegt. So galt der Lotos als Symbol des Nils, mit dessen Anschwellungen er wuchs, von dem es hiess: „je mehr Lotus, desto mehr Jahressegen." Ueberall erscheint er als aus der Verbindung der Wasserkraft mit der weiblich vorgestellten Erde hervorgegangen, die sie zu *flammender Geburt* entzündet, stets ist er

das Symbol jener niedrigsten Stufe hetärischer Naturzeugung, die sich in der wilden Schilfgeburt aus dem Sumpf darstellt, wie dies Bachofen in s. Gräbersymbolik, sowie im M. R. an unzähligen Beispielen ausführlich nachgewiesen, auf welche Schriften wir denn auch diejenigen verweisen müssen, die ein Weiteres über diese religiösen Vorstellungen der Urzeit zu erfahren wünschen.

Nach dieser Ableitung des Namens und Wesens unserer bibl. Gestalt Lôts wird es uns begreiflich, wie ihn die Schrift *als einen Sohn Harans, den Enkel des Therach (Feuergottheit)* hinstellen kann, warum er in Sodom sich niederlässt, jenem Ort, der selbst durch seine Entartung, namentlich geschlechtlicher Art, als dem Untergang verfallen erscheint, wie denn die Namen jener 5 Städte selbst schon auf ihr Schicksal hinweisen: Sodom, die zu Kalk versteinerte, Gomorrha „die Verbrannte", Adma (vgl. Porphyrion) „roth wie Erde", Zebojim „die buntfarbige", Bela (Verschlingung) und Zoar (die Winzige, als dürftiger Rest übrig gebliebene). Besonders aber wird hierdurch die Erzählung Genes. 19, 23—26 klar, die uns den Untergang der entarteten Städte als eine Strafe des Himmels darstellt, da der Herr Feuer und Schwefel auf sie hinabregnen lässt — eine Vorstellung, die auch sonst vorkommt, s. Ps. 11, 6, Ezech. 38, 22. „Man nahm an, sagt Dillmann zu Gen. 19, dass die asphaltreiche Gegend durch einen brennenden, schwefeligen Stoff vom Himmel entzündet wurde und ausbrannte, worauf dann Wasser von unten her an ihre Stelle trat (Hiob 18, 15. 22, 16)". Wir haben hier das geologische Naturphänomen nicht zu erläutern. — Uebrigens haben auch ausserbiblische Schriftsteller von dem aussergewöhnlichen Naturereigniss gesprochen, auf das die Bodenbeschaffenheit jener Gegend nur allzu deutlich hinwiess. So Tacitus Hist. V, 7, der den Boden, gleich Joseph. J. Kr. 4, 8 4 und Ant. 1, 11. 4, durch „Blitze" entzündet sein lässt (fulminum jactu arsisse, oder dass die Städte igne coelesti flagrasse), Solin c. 36. Am ausführlichsten

berichtet Strabo XVI. p. 374 nach Aussage der Eingeborenen von angeblich 13 zerstörten Städten und der Entstehung des todten See's *ὑπὸ σεισμῶν καὶ ἀναφυσημάτων πυρὸς καὶ θερμῶν ἀσφαλτωδῶν τε καὶ θειωδῶν*, ähnlich wie bei Apamäa in Phrygien zu Mithridates Zeit durch Erdbeben solche Seen entstanden sein sollen, von denen Nicol. Damascen. p. 122 (Orelli) erzählt. Ob das ganze todte Meer (was Russegger und Robinson, Pal. III., 162 bestreiten) durch jene Katastrophe entstanden, oder ob nur der südliche Theil hinzukam (cf. Lynch Bericht p. 236), ist für unsere Aufgabe gleichgiltig. Der ganze phlegräische Boden, sagt Tuch, Comm. p. 320, giebt den traurigen Anblick eines verbrannten Landes (specie torrida, Tacit., *κεκαυμένη πᾶσα*, Joseph.). Vgl. die zahlreichen Beschreibungen des Terrains und seiner physikalischen Eigenthümlichkeiten bei Robinson, Lynch, Furrer, Fallmereyer, Fraas u. A.

Es erklären sich aber durch unsere mythologische Deutung noch ferner die einzelnen charakteristischen Züge der Sagenerzählung, als das Verbot, rückwärts zu schauen (das auch bei Orpheus Gemahlin Eurydice und sonst vorkommt), die Verwandlung von Lots Weib in eine Salzsäule und die Schilderung, wie die Erretteten, auf dem Gipfel des Berges angelangt, sich umsahen, und wie Abr. nur noch den Qualm von der Erde, wie aus einem Schmelzofen, aufsteigen sieht, was lebhaft an Ovid, Met. 8, 695 erinnert, wo erzählt wird, wie Philemon und Baucis, langsam hinter den Himmlischen her den Berg erklimmend, das Angesicht wenden und Alles in einem Pfuhle versenkt erblicken, was um so ähnlicher ist, als auch sie, gleich Abr., von böser Nachbarschaft befreit, wegen ihrer Frömmigkeit gewürdigt werden, dass die Götter bei ihnen einkehrten und wie dort, mit ihnen an einem Tische assen (*ὁμοτράπεζοι θεοῖς*, wie Pausan. 8, 2 es ausdrückt, oder wie der Talmud Sota 7 von Abr. sagt: „naassè uschpiscôn (hospes) la-Schechina“.

Am deutlichsten aber zeigt sich die Tendenz der ganzen

Sage am Schlusse der Erzählung. Wie Gen. 9, 18 von Noah nach der Sintfluth die hamitische Race (Kanaan) als für immer zur Sklaverei bestimmt bezeichnet wird, so wird auch hier nach diesem Erdbrande Lôt als Stammvater zweier Völker dargestellt, gegen die Israels Hass sich schon frühzeitig entwickelt haben muss: die beiden Nachbarvölker nämlich, die dies verödete Terrain bewohnten, Moab und Ammon. Sie werden als durch den Incest der Töchter Lots mit ihrem Vater erzeugt dargestellt und zwar mit dem naiven Versehen, als seien sie die einzigen Menschen auf Erden. Ebenso sagenhaft ist auch die etymologische Ableitung der beiden Volksnamen, worüber später bei Erklärung des verwandten Namens Joab. Zu Davids Zeit erscheint Moab noch Israel so befreundet, dass derselbe seine Eltern dorthin vor Saul in Sicherheit bringt, ja, dass selbst die Stammherrin des Davidischen Königshauses in der Tradition als geborene Moabiterin erscheint. Später sehen wir Moab, wie Ammon, wegen ihres abscheulichen, mit Menschen- und Kinderopfern verbundenen Camosch- und Molochsdienstes, sowie der, mit ihren Culten verknüpften sinnlichen Ausschweifungen dem sittenstrengen Israel zum Gegenstand nationalen Abscheues werden, wie dies besonders seit den syrischen Kriegen unter dem Hause Jehu's hervortritt und wie dieser Nationalhass in Deut. 23, 4 seinen gesetzlichen Ausdruck gefunden. Die spätere jüdische Sage lässt nicht bloss die Töchter Lôt's zur niedrigsten Wollust geneigt sein, sondern sucht auch den Namen Lôt's selber nach dieser Seite hin zu erklären, und zwar nicht ganz unpassend, wie dies aus Ber. rab. 51 hervorgeht, wo er mit lahat in Verbindung gebracht wird, in dem Satze: „Kol mi schehu lâhût (im Innern brennend vor unkeuscher Begier) achar bulimos schel arajoth“ etc. Wir erinnern übrigens zum Beweis der Richtigkeit unserer Ableitung noch daran, dass auch bei Ovid Met. 9, 347 von der Liebe des Priapus zur schönen Nymphe Lotis erzählt wird, die sodann in eine Lotospflanze verwandelt ward. (s. Bachofen, Gräbers. 331),

ferner, dass auch in der jüd. Legende (Sefer hajaschar und Pirke R. Elies. c. 25.) Lôt's Tochter oder das sodomit. Mädchen, das den Armen gespeist und dafür den Bienenstichen ausgesetzt wird, Pelotis genannt wird, was auf eine Zusammensetzung des Wortes mit dem ägygtischen Artikel pe schliessen lässt, woher vielleicht auch das ägyptische Pelusium, ja die möglicher Weise selbst die dunkle Etymologie des griech. Gottes der Unterwelt *Πλούτων* und *πλοῦτος* enthält. — Jedenfalls aber sind die, in der Stammtafel der Söhne Esau's (Edôm), Genes. 36, 21, als ein besonderer Zweig der troglodytischen Wald- und Gebirgsbewohner Seïrs genannten B'ne Lotân als mit Lot, ihrem Heros Eponymos, zusammenhängend zu betrachten. In der That werden in ihrer Genealogie Namen genannt, die sich, wie wir später noch sehen werden, für die Entwicklungsphasen, die die Ehe von der niedrigsten Stufe des Hetärismus oder der regellosen Gemeinschaftsehe bis zu ihrer höheren sittlichen Vollendung in der gesetzlichen Monogamie durchlaufen, mythologisch als höchst bedeutsam erweisen werden: wir rechnen dahin Thimnat, die Schwester Lotân's, sodann vor Allem Zibeòn (bei Joseph auch Zibathon genannt, sonst Ziphoni Typhon) und dessen Kinder: Ajja (gleichbedeutend mit *αἶα*, wie Rizpa bath Ajja, — Gaja, Gaea) und Ana (— *ὄνος*, Maulesel), sowie endlich des Letzteren Tochter Oholibama (vgl. Ezech. 23, 4 und Bachofen, Tanaquil p. 51).

Wir wenden uns nach diesen Ausführungen nunmehr zur Betrachtung der mittleren Sagengruppe aus dem Leben Abrahams, die sich vorzugsweise um die Geburt Isaaks, des eigentlichen Hauserben und Trägers der Patriarchenfamilie, bewegt, und in die wiederum die Geburt des älteren Sohnes Ismael, von der ägyptischen Magd Hagar, in treffender, künstlerischer Weise eingewoben ist.

Wir brauchen indess auf eine nähere Besprechung dieses Theiles hier noch nicht einzugehen, da es uns nur daran liegt, den wirklich geschichtlichen Ursprung der Sage von

Isaak, nicht seine biblische Lebensdarstellung zu betrachten. Die biblische Erzählung verweilt mit sichtlichem Behagen bei diesen Schilderungen und ergeht sich dabei in ihrer ganzen, ächt epischen Breite. Da diese an und für sich keine Schwierigkeiten darbieten, die nicht von den Exegeten bereits vollständig aufgehellt wären, so lassen wir die Erörterung der Hauptfrage bis zu dem Abschnitte, in dem wir den Ursprung der Isaaksage überhaupt zum Gegenstand unserer Untersuchung machen.

Nur auf einen Punkt wollen wir indess, ehe wir zur Betrachtung der dritten und letzten Gruppe dieser Erzählungen übergehen, aus dem Schluss der Geschichte vom Aufenthalte Abraham's bei Abimelech und dem Bundesschwur zu Beersaba, noch unsere Aufmerksamkeit richten. Derselbe zeigt uns Abraham in Zusammenhang mit einer anderweitigen mythischen Gestalt, die uns einen weiten Ausblick auf gewisse Ueberlieferungen der uns bekannten Culturvölker eröffnet, die wir mit Recht als wandernde Sagen, als einen Stamm von Traditionen bezeichnen dürfen, der uns eine gewisse Continuität in der Sagenüberlieferung der alten Welt erkennen lässt. Wir meinen die merkwürdige Uebereinstimmung, die sich in einem Zuge der Abrahamsage mit einem nahe verwandten der arischen, oder altpersischen Heldensage zu erkennen giebt, und die für uns um so bedeutsamer erscheint, als auch der Ursprung der Sage über Isaak uns auf eben diesen Boden zurückführen wird.

Von Abraham wird hier unmittelbar nach der Erklärung des Ortsnamens Beer-saba „Brunnen des Schwures" erzählt (Genes. 21, 33): Und er pflanzte eine Tamariske (Eschel) in Beersaba und rief dort den Namen des Ewigen an, des „Gottes der Urzeit." Die Ausleger nehmen jetzt übereinstimmend die Bedeutung von Eschel als Tamariske oder als Eiche, an die sich hier, wie an anderen Stätten, ein uralter Cultus knüpfte, über den uns noch gewichtige Zeugnisse erhalten sind. Ueber den Cult bei der „Eiche

Mamre's" bei Hebron hat Dozy in s. g. Buche p. 29 schon ausführlicher gehandelt. Joseph. Arch. 1, 10. 4 nennt sie die Ogygische Eiche, vielleicht, weil sich Sagen aus der Urzeit des mythischen Königs Og daran knüpften, der der Sintfluth entronnen sein soll (s. Beer L. A. Anm. 270), wie auch die Griechen von einer Ogygischen Fluth berichten, und an einer anderen Stelle, Jos. Jüd. Kr. 4, 9. 7, nennt er sie τερέβινθος μεγίστη, die angeblich dort schon seit der Erschaffung der Welt stehe und die nach d. Onomastic. p. 172 (ed. Larsow und Parthey) noch zu Eusebius und Hieronymus Zeit dort göttlich angebetet wurde, wie denn nach Gesenius, Thesaur. p. 817 dieselbe Abrahamseiche bei Hebron noch jetzt dort gezeigt wird. — Dass auch in Beersaba eine solche alte Wallfahrts- und Cultusstätte gewesen, bezeugt Amos 5, 5, wo es heisst: „Befragt nicht mehr Bethel und Gilgal, wallfahrtet nicht mehr nach Beersaba etc." und 8, 14, wo von einem Schwure die Rede ist, der da lautete: „so wahr Dein Gott Dan lebt, oder bei dem Gotte von Beersaba!" (nach d. Lesart der LXX). Merkwürdig, dass nach Plutarch Qu. gr. 20 auch der grösste Schwur der Frauen von Priëne derselbe ist, ὁ παρὰ δρυὶ σκότος, „bei der Urmutter Nacht, dem dunklen Mutterschooss der Erde, dem alles Leben sein Dasein verdankt," (cf. Bachofen M. R. 163), ähnlich wie man bei der alten Zeuseiche zu Dodona die unterirdischen Götter, oder die, der feuchten Tiefe anrief. (Vgl. was Grill l. l. p. 178 über die mythische Bedeutung der Eiche und des ruminalischen Feigenbaums bei den Römern, sowie der Esche (μελία) als Wolken- oder Wetterbaums bei den Griechen (nach Kuhn) ausführt, wo auch die δρῦς παλαίφατος als mythischer Himmels- oder Weltbaum besprochen ist, wie ähnliche mythische Vorstellungen der indischen, eranischen und germanischen Mythologie). Hiernach giebt sich uns der „Brunnen des Schwures" als etwas ganz Anderes zu erkennen, als man bisher darin gesucht, nämlich als Beer schachath, als Namen für die Unterwelt, den dunklen Scheôl, bei

dem man schwur, (cf. Talm. Erubin 19, wo 7 Namen für die Unterwelt angegeben werden, unter Anderen auch Betscheân, das nachmalige Scythopolis (Stadt des Königs der Gojim, Jos. 17, 16, wohin der Eingang zur Unterwelt, aber auch der, des Gan-eden verlegt wird).

Nach dieser Vorausschickung wird es erst erklärlich, warum bei den Alten, besonders den Uebersetzern, über die Bedeutung jenes Baumes so viel abweichende Ansichten stattfanden. Die alexandr. Uebersetzung, Philo (de plant. Noe, ed. Mang. I., 341), Josephus übersetzen auffallender Weise Eschel constant mit *ἄρουρα*, d. h. Ackerland, Saatfeld, arvum (auch wohl *γουνός* „Fruchtgefilde"), mit dem sich bei den Alten ganz gewöhnlich auch der Begriff des zeugenden Mutter- und Erdschoosses verbindet, des etruskischen Sporium, (oder bei Plato der *ἕδρα καὶ χώρα γενέσεως καὶ δεξαμένη*), als dessen lebendiges Erzeugniss eben der grünende, dichtbelaubte Baum erschien (s. Bachofen M. R.). — Unter einer solchen Eiche, Tamariske, oder einem Granatbaum sitzt nach 1. Sam. 22, 6 König Saul, den Speer in seiner Hand, wo die LXX und Joseph. Arch. 6. 12. 4 Eschel wiederum übersetzen: *καθίσας ἐπ' Ἀρούρης — τόπος δὲ ἦν τις οὕτως προσαγορευόμενος* — woraus zu ersehen, dass Joseph. die Bedeutung dieser traditionellen Benennung schon selbst nicht mehr verstand, ebensowenig wie Philo. An einer zweiten Stelle heisst es in 1. Sam. 31, 13: Sie begruben die Gebeine Saul's unter der Cypresse (Eschel) in Jabesch, was die 1. Chron. 10, 12 — was ihr anstössig war, wissen wir nicht — in haëla „unter der Eiche" abändert. Die LXX und Jos. Arch. 6. 14. 8 übersetzen: *ἐν τῷ καλλίστῳ τῆς χώρας τόπῳ, Ἀρούρης λεγομένῳ*, woraus hervorgeht, dass schon zu Josephus Zeiten die Tradition ging, dass „dieses Ackerland oder Saatfeld" zugleich eine Art von Paradies vorstellte (Sota 10a) und die süssesten Früchte trug (cf. Erubin 19). — Das Targ. Onkelos übersetzt Eschel einfach nizba „Pflanzung", ähnlich der Syrer. Symmachus: *φυτείαν*, Aquila: *δενδρῶνα* (Baumgärten), Pseud.

Jon. und Jer. Targ. Pardesa, also geradezu ein Paradies, wie wir es bei Adam als Gan-Eden finden. Noch weiter geht die etymologisirende Deutung des Midrasch, die eschel mit schaol combinirt: „verlange, was Du willst: Feigen, Weintrauben, Granatäpfel“; ähnlich Talm. Sota 10a: er pflanzte in den Garten alle Arten süsser Früchte. Die ethische Auslegung machte endlich ein Gasthaus (Pundaka — πανδόχειον), oder ein Zelt, einen Palast zur Bewirthung von Fremden und endlich gar ein Lehrhaus daraus, (vgl. Ausführlicheres bei Beer, L. A. p. 56 Anm. 587—598). Die mythologische Bedeutung dieses dichtbelaubten Baumes, ob man nun eine Eiche, Tamariske, Cypresse, Fichte, einen Granat- oder Mandelbaum darunter verstehe, — denn alle kommen in diesem Sinne vor — ist mit dem Gesagten bereits genug angedeutet; es ist das Erzeugniss des finsteren Erdschoosses, bei dem man die Naturgottheit als zeugende, schaffende Kraft anrief, eine Bedeutung, die sonst der babylonischen Mylitta oder der phönizischen und heidnischen Aschera beigelegt ward, welche letztere auch lautlich mit Eschel verwandt ist, und deren grünbelaubter Baum oder deren Säule neben dem Altar und auf den Höhen errichtet zu werden pflegte. (vgl. das Verbot des Deuter. 16, 21 und über den Cult der Aschera überhaupt Movers, Phön. 561).

So knüpfen sich denn an das Wort Eschel schon ohne alle Vergleichung eine Fülle uralter mythologischer Vorstellungen, indem man darunter, wie wir gesehen, sich zunächst einen paradiesischen Ort, einen abgeschlossenen, umfriedigten Culturplatz, arvum, dachte, was ἄρουρα „das Acker- oder Saatfeld“ zunächst bedeutet, sodann aber auch zugleich den dichtbelaubten Baum darunter verstand, der als Symbol dieser Frucht- oder Geburtsstätte erschien, und zwar im Sinne des „Weltbaumes“, einmal als Bild der Vergänglichkeit und Hinfälligkeit alles Lebens, in welcher Hinsicht man von einer Schlange sprach, die an seinen Wurzeln nage, oder in seinen Zweigen niste (s. weiter unten, u. Bachofen M. R.

unter ὄρος und dem „Quelldrachen Ladon", oder dem „Schlangennest"), andererseits als Bild des sich immer erneuernden, verjüngenden Daseins, des Baumes, der die süssesten Früchte hervorbringt, „gut zum Essen und lieblich anzuschauen" (cf. Kuhn, Herabk. p. 161). — Versuchen wir es, das Etymon des dunklen „Eschel" aufzusuchen, so ergiebt sich aus dem Hebr. und den verwandten Dialekten sowohl, wie aus verwandten griech. und latein. Wörtern seine Urbedeutung.

Die Radix schal hat die Grundbedeutung: schlaff sein, herabhängen, daher schal 2. Sam. 6, 7 das Vergehen, oder „baschel" heimlich (das in der Sage (Midr. Sam. § 52 und Sanhedr. 49) schon mit „schal" „Schuh, Sandale" (dem Symbol der Zeugungskraft, s. Bachofen M. R. Schuh) in Verbindung gebracht wird. Daraus leiten sich ab: naschal ausziehen, abfallen, ferner schalal, die Beute (scholal, barfuss, schelil, der Embryo, schilja die Nachgeburt, schelal der Eierstock, schelalith Wasserleitung, Kanal), dsgl. schala beruhigen, täuschen; schul die Schleppe, schaál fordern, ja selbst scheól, die herabhängende Tiefe, χάσμα, die Unterwelt u. d. m.). Auch im Griech. finden sich sowohl dieselben Grundbedeutungen in Stammwörtern, wie σολάω, ausplündern, berauben, als σαλεύω, erschüttern, als auch die Derivata: nach S. Parchon lex. hebr. ist Eschel auch ein Baum, von dem Medikamente bereitet werden (cf. Gittin 69), im Lat. bedeutet asyla ein Kraut, sonst ferus oculus gen. u. das griech. u. lat. asylum, ἄσυλον braucht nicht von συλάω mit α privativ. abgeleitet zu werden. Eine andere Reihe von Wörtern ἄσαλος, ἀσάλευτος unerschüttert, führt auf σάλος, das das Schwanken und Wogen der Meereswellen bedeutet und auf die Nebenform von schal — schan zurückgeht, wie Beth schean = scheól, Skythopolis, (s. oben). Immer führt die Urbedeutung auf das Chasma, den Erdschlund, dessen Symbol das gremium matris, das sabinische sporium war und das in dem Dunkel der Eiche, der atra cypressus, oder in dem chthonischen Brunnen seinen mythischen Ausdruck fand.

Die Pflanzung dieser ἄρουρα nun, die hier von Abraham beim Brunnen des Schwures, dem ὅρκιον φρέας, wie Jos. Arch. I., 12. 1 ihn nennt, erzählt wird, erinnert lebhaft an einen ähnlichen Zug, der uns auf eine der Urgestalten der indischen und alt-eranischen Mythologie führt. Wir meinen den eingezäunten, paradiesischen Ort, den Vara, den Djemschid, der Herrscher des goldenen Zeitalters, der Förderer des Ackerbaues und Gründer alles geordneten, geselligen Lebens, nach der persischen Sage, angelegt haben soll. Dass dieser Sagenheros, der in dem Epos der Perser, das uns in dem Schah-nameh des Firdusi (940 — 1011 nach Chr.) am ausführlichsten überliefert worden, als der vierte König in der Reihe der Pischdadier, als einer der ältesten Herrscher Irans, als Ahnherr zweier berühmter Königsgeschlechter vorgeführt wird, in Wahrheit nur die Historisirung und Umbildung einer uralten Göttergestalt der indischen und arischen Mythologie bedeutet, ist von den Forschern längst erkannt und nachgewiesen. Vgl. Roth, die Sage von Dschemschid in d. Ztschr. d. morg. Gesellsch. IV., 417 bis 431 und M. Müller Wissensch. der Spr. II., 467 ff. In der indischen Mythologie erscheint er als Yama, der ursprünglich „Zwilling", d. i. die auf- und niedersteigende Sonne, bedeutet, sodann zu einem Sterblichen und zwar dem Erstling der Gestorbenen ward, „der hinübergegangen ist, die mächtigen Abhänge entlang und Vielen (τοῖς πολλοῖς s. Bachofen M. R. 185) den Weg gezeigt hat" (cf. Muir „Yama and the doctrine of a future life, im Journ. of the R. As. Soc. new ser. I., 287). Spiegel, Eran. Alterth. I. (Leipz. 1871) sagt, dass Yama bei den Indern ursprünglich als der erste Mensch (als der Erstgestorbene) angesehen wurde, der als Urvater der Sterblichen alle späteren Geschlechter nach und nach um sich versammelt und über sie herrscht, bei den späteren Indern geradezu der Todesgott geworden. Mit Recht hat Grill l. l. p. 150, M. Müller's Einwendungen gegenüber, daran festgehalten, dass die Grundanschauungen der alten Inder

und Arier (wie nach seiner Meinung auch die, der alten Hebräer) aus der Anschauung und bestimmten Personifikation der Sonne sich gebildet haben.

In den heiligen Schriften der Perser erscheint dieselbe Persönlichkeit als Yima. Er heisst nicht nur Vîvanhvañt's Sohn, wie Yama selber und verräth damit seine wesentliche Verwandtschaft mit der Sonne, sondern er führt auch namentlich das Epitheton Kshaêta, d. h. „der Glänzende", woher er in der persischen Sage nachher als Dschemschid erscheint. Sein Beiwort lautet: sonnenhaft. Auf die ihm beigelegte Thätigkeit des Erweiterns und Fruchtbarmachens der Erde beziehen sich auch die 2 Instrumente, die Yima bekommt: der Ochsenstachel und die Lanze. Er dringt mit seinen Strahlen in den Boden ein und sendet sein Blitzgeschoss, dass den Mutterschooss der Erde zur Aufnahme des befruchtenden Nasses empfänglich macht. So erscheint er zugleich als Retter eines auserwählten Theils der Geschöpfe. Hierauf bezieht sich die Stelle im 2. Fargard des Vendidad (cf. Spiegel, Avesta, d. heil. Schriften der Parsen I. Bd. (Leipz. 1852), wo gesagt wird, dass der Var des Jemschid in Airyana-vaêja (dem fabelhaften Land eines goldenen Zeitalters) liege. § 6 des ersten Fargard giebt ein Bild, wie glücklich das Leben hier war, bevor Ağra-mainyus (Ahriman) die Plagen des Winters dorthin gebracht hatte. Ahura-mazda (Ormuzd) vermag jedoch dieses ursprüngliche Glück nicht zu erhalten; er räth daher dem Yima, einen Vara, d. i. Garten (umzäunten Ort) zu machen — ganz dem Gan-Eden der Genesis entsprechend, das Grill von Udajana (Aufgang, Osten) ableitet (s. l. l. p. 166) — dahin Airmainyus Plagen nicht dringen. Wir übergehen, was Grill in Verfolgung der bibl. Parallele über den Baum oder die Bäume dieses Gartens (die mythische Vorstellung vom „Weltbaum" und im Besonderen über die *δρῦς παλαίφατος*, die *παλαιὰ Διὸς φηγός* zu Dodona etc., sowie über das Bild der Schlange in diesem Baume) bemerkt hat, da wir

an *einer anderen Stelle darauf zurückkommen.* Er sieht in Yima den Urmenschen, mit dem auch der Adam der Bibel sich so nahe berührt. Wir sehen von diesem Punkte vorläufig ab und haben hier nur auf den Aehnlichkeitspunkt hinweisen wollen, nach dem auch Abraham vermöge unserer Auffassung sich eng an die mythischen Vorstellungen und Gestalten anschliesst, die die asiatische Vorwelt wie einen Grundstock alter Tradition auch den Hebräern überlieferte, so dass in diesen übereinstimmenden Sagenstoffen sich *eine* Continuität *der Ueberlieferung von* Volk zu Volk zeigt, auf die man mit Recht schon oft als eine Art von wandernder Sage hingewiesen hat.

Auf diesen ursprünglichen Zusammenhang zwischen jener „Arura Abraham's" und diesem „Vara Yima's" weisen aber auch unzählige Nachklänge der jüdischen Sage hin. So vor Allem in der biblischen Erzählung von Abimelech, König von Gerar, (das Beresch. r. 52 und 64, Schebiith VI, 1 „Gordika" genannt und mit garad „sich schaben, scharren" [vom Gharûd, Zebra oder wilden Esel *gebräuchlich*, s. später unsere Ausführungen über Gordium und die Sage vom „Gordischen Knoten"] combinirt wird). Abimelech, der den Namen „Vater König" nur als Titel des Regenten führt, während die Frau oder Schwester regiert (s. Bachofen M. R. p. 139), hat nach Pirke R. Elieser 26 und Pesikta r. c. 43 die Absicht, mit Sara Nachkommen zu gewinnen, da seine Gattin unfruchtbar war; vgl. Beer L. A. p. 44 Anm. 465—479. Abimelech wird im Traume gewarnt; *das Land wird von schweren Plagen, er selbst* von schwerer Krankheit heimgesucht; Sara für ihre Verhehlung der Wahrheit dadurch gestraft, dass ihr Sohn Isaak einst blind sein werde, s. Beer Anm. 486. Abraham weilt 26 Jahre im Philisterlande, seine Knechte gruben Brunnen. Abimelechs Schaaren bemächtigen sich derselben, bis sie endlich ein Bündniss schliessen. Ueber die Deutung der 7 Lämmer auf die 7 Geschlechter von Abr. bis Josua, oder

auf die 7 Tempelstätten, s. Beer p. 55, Anm. 581. Wir bemerken nur, dass auch in dem Namen Pi-chol „der Mund, die Oeffnung, aus der Alles hervorgegangen," der hier historisirt als „Feldherr Abimelechs", und in Achusat, der Besitz, die Besitzergreifung (der grosse Usurpator „Eigenthum"), der als Freund und Genosse des philistäischen Regime's erscheint, sich die Spuren der ursprünglich mythischen Bedeutung deutlich genug verrathen. So ward der „Eschel", der Baum im paradiesischen Garten, an dem, wie am Fusse der Yggdrasil die 3 Brunnen sind, (der der Urdh, aus der die Nornen täglich Wasser schöpfen, um damit die Esche zu besprengen, der des Riesen Mimir's, der dritte der „rauschende Kessel, der sich über Niflheim (die Hölle) ausstreckt, so bei Isaak's 3 Brunnen, Essek, Sitna und Rechoboth — vgl. Grill l. l. 176) zu einer mythischen Vorstellung der Welt, und es ist ganz natürlich, dass sich schon die früheste allegorische Deutung (so bei Philo a. a. O.) und die späteren moralischen Ausleger in diesem Baum die „Gottesanschauung" Abrahams vorstellten und sich den Letzteren nach den Worten: Abr. sass am Eingange des Zeltes etc. wie am Eingange des Gehinnom (der Hölle) sitzend dachten, um die Beschnittenen vor ihr zu retten, oder am Eingange des Paradieses, um keinen Sünder durchzulassen. Daher auch die enge Verbindung des Eschel mit Saul, er thront unter diesem Baum, den Speer in seiner Hand, seine Gebeine sind unter ihm begraben, wie wir weiter sehen werden. Ganz besonders weist auch auf diesen Zusammenhang mit der alterthümlichen Vorstellung des Vara hin, wenn Philo, auf ältere Allegoristen sich stützend (vgl. Frankel, Programm von 1854 p. 32) die Grösse des bepflanzten Ackers als eine Fläche von 100 Quadratmeilen angiebt und dies als ein Sinnbild des vollkommensten Raumes, von der Einheit zur Myriade aufsteigend, betrachtet, wie ähnliche Raumverhältnisse auch in dem 100 Ell. langen Vorhof und den 100 Fussgestellen der mosaischen Stiftshütte, oder an Jon's Festhütte beim

Euripides (Jon. 1155), vgl. Bachofen M. R. 429 u. 91, vorkommen.

So zeigt denn Alles, dass der mythische Kern der Abrahamsage bis in die mythologische Vorstellungswelt der fernsten Vorzeit, in eine Zeit, in der die später gesonderten West- und Ost-Arischen Stämme in dem Mittel-Asiatischen Hochlande noch ein Gesammtvolk bildeten, (vgl. A. Fr. v. Schack, d. Heldensagen von Firdusi [Berlin 1865] Einleit.) zurückreicht, wie dies bei dem Nachweis des Ursprungs der Isaaksage sich noch viel eklatanter herausstellen wird.

Es bleibt uns deshalb nur noch der dritte Theil, die Sagengruppe, die den Höhenpunkt der Geschichte Abram's bildet und die Ausgänge seiner Lebensgeschichte berichtet, zur Betrachtung übrig. Isaak's Opferung bildet nicht nur den Glanzpunkt in dem herrlichen Seelengemälde, das die fromme Anschauung der hebr. Nation aus dem rohen Stoff der Patriarchensage zu schaffen verstanden, sondern sie kann uns auch als ἀκμή der Beweismittel für die Richtigkeit unserer Deutung vom Ursprung der Abramsage dienen, wie ich dies bereits gelegentlich der Besprechung zweier sich diametral gegenüberstehenden Erklärungsversuche der „Akeda", Seitens S. R. Hirsch's und A. Geiger's, in aller Kürze dargethan (s. meinen bereits citirten Aufsatz „Zur Charakterisirung unserer neuesten Bibelauslegung").

Ehe wir jedoch zur Ausführung der Frage, wie so dieser Zug der Abrahamsage sich nur aus dem, von uns hier nachgewiesenen Ursprung derselben begreifen lasse, übergehen, scheint es uns angemessen, die Erörterung einer anderen Frage damit zu verbinden, die wir bis hierher aufgeschoben und die in einem inneren Zusammenhang mit jener zu stehen scheint. Wir meinen die Einsetzung der Beschneidung (Genes. c. 17, 1 bis 27), die hier unmittelbar als Bundeszeichen zwischen Gott und Abraham's Nachkommen für alle Zeiten eingeführt wird.

Es frägt sich, welche innere Beziehung dazu Veran-

passung gegeben haben kann; denn sie unvermittelt als einen gesetzgeberischen Willkürakt Gottes, oder als eine von Abraham selbst adoptirte heidnische Sitte anzusehen, verbietet uns unser Prinzip, das, der natürlichen genetischen Entwicklung

Dass die Beschneidung aber keineswegs ausschliessliches Eigenthum Israels gewesen, ist hinreichend bekannt. Die Nachrichten Herodot's (II., 104), Diodor's, Strabo's, sowie unzähliger alter Geschichtsschreiber lassen darüber keinen Zweifel, dass dieser Gebrauch schon in den ältesten Zeiten, besonders bei den Aegyptern und Kolchiern in Uebung gewesen, von denen er angeblich sodann zu den meisten der Westsemitischen Volksstämme, zu den palästinensischen Syrern (ob Israeliten?), Phöniziern, Hebräern und Ismaeliten u. A. übergegangen. Andere kenaanitische Stämme werden mit Bestimmtheit in der Bibel als Arelim „Unbeschnittene" bezeichnet, so die Philister (Richter 14, 3 und öfters), die Chivväer, ja bei Jerem. 9, 25 selbst Edom, Ammon und Moab und bei Ezech. 32, 30 die Sidonier. Aber diese Sitte war nicht bloss auf Asien beschränkt; sie findet sich bei den Aethiopiern seit den urältesten Zeiten, sowie bei vielen Völkern Afrika's in alter und neuerer Zeit, ja man hat die Beschneidung auch in Amerika, auf den Südseeinseln und bei sämmtlichen Negerstämmen vorgefunden (Klemm, Culturgesch. 3, 255. 4, 307.) — Beweis genug, dass sie nichts spezifisch Israelitisches oder gar Monotheistisches und Heilgeschichtliches enthält, sondern sowohl in physischen, wie psychologischen, aber immerhin natürlichen Ursachen ihren Grund hat.

Man hat nun nach dieser Bedeutung der Beschneidung gefragt und viel gestritten, worin diese eigenthümliche Sitte wohl ihren wahren Ursprung gehabt haben möge. Herodot und Philo haben an Gesundheits- und Reinlichkeitsgründe gedacht, Neuere haben die Förderung der Fruchtbarkeit für den jungen heirathsfähigen Mann (so „chathan" bei den Arabern, s. Dozy l. l. p. 99) als Motiv vorausgesetzt; Auten-

rieth hat in einer besonderen Schrift auf den weitverbreiteten Gebrauch, die Vorhaut getödteter Feinde als eine Art Trophäe zu betrachten (vgl. 1 Sam. 18, 27) hingewiesen, Andere an rein medizinische Präservative gegen verbreitete Krankheiten (K. W. Stark, de *νούσῳ θηλείᾳ* ap. Herodot. prolusio 1827 und J. Bergson, d. Beschn. v. hist. krit. und medic. Stpkt. Berlin 1844) gedacht.

Mit Recht nehmen dagegen die meisten Neueren als Grund der Beschneidung einen religiösen an, wenn darin auch die Meinungen selber sich noch schroff gegenüber stehen. Movers (Phön. S. 60 und 362) ist der Ansicht, dass sie vom canaanitischen Molochdienst ausgegangen: er nennt sie *ein Symbol der Weihung an Saturn.* Aber auch mit dem Dienst der Cybele, bei dem Selbstentmannung üblich war, und dem Phallusdienst sucht er diesen Gebrauch in Beziehung zu bringen, indem er ihn als ein Surrogat für jenen rohen Gebrauch, oder als ein Ueberbleibsel desselben betrachtet. In ähnlicher Weise sucht Vatke, bibl. Theol. p. 379 jene Sitte aus dem semitischen Heidenthum, dem Rhea- und Astartendienst, in dem neben orgiastischer sinnlicher Ausschweifung zugleich die strengste Selbstpeinigung und *die krassesten Sühnopfer an den zürnenden Gott in schroffem* Gegensatz neben einander bestanden, herzuleiten. Auch Herm. Schultz, A. Tliche Theol. I. p. 227 neigt sich der Ableitung ihres Ursprungs aus den primitivsten Stufen der Naturreligion zu, wenn er sagt: „das Zeugungsglied war bei vielen Völkern Gegenstand religiöser Scheu und Heilighaltung, auch bei den alten Hebräern, wie Reste der Volkssitte bezeugen (Genes. 24, 9. 47, 29). So hat man die Beschneidung als gemässigtes Ueberbleibsel der Entmannung fassen wollen (Spencer, B. Bauer, Schelling). Die letztere war ja bei manchen Völkern ein „Miterleben des Schwindens der Naturkraft“, — und so wäre die Beschneidung ein zum Organ der höheren Religion gewordener Ueberrest *solchen Naturdienstes.*“ *Doch schwankt er auch in dieser*

Ansicht, denn er fügt sofort hinzu: „Aber wenn das der Fall wäre, warum fehlt sie gerade bei den Völkern, welche in ihren Priesterschaften den vollen Gebrauch der Entmannung in dem oben angegebenen Sinne beibehielten? — Aber auch dieser Gebrauch konnte sich nur in verkümmerter Gestalt erhalten: das monotheist. Judenthum hat ihn als *abgöttischen Gebrauch genugsam gebrandmarkt* (cf. Deut. 23, 2 und duldet ihn selbst an den Opferthieren nicht Levit 22, 24). Schultz adoptirt deshalb die theologische Ansicht. Sie ist richtiger ein „Blutopfer" (Ewald), oder genauer noch, sie ist eine Weihung des Lebens an Gott durch schmerzliche, blutige Reinigung der heilig gehaltenen Quelle des Lebens. So mag bei den Völkern des Naturdienstes dieser Gebrauch mit der Weihe für die zeugende und empfangende Naturkraft zusammenhängen. In Israel aber ward seine Bedeutung eine durchaus sittlich durchgebildete. „Die Beschneidung ist in Israel Weihe des *Menschen zum Eintritt in den Bund mit Gott. An dem* Gliede, worauf die Lebensfortpflanzung ruht und welchem heilige Ehrfurcht gezollt ward, wird diese blutige Reinigung vollzogen zum Zeichen, dass das ganze Leben geheiligt, gereinigt werde u. s. w." Das ist gewiss ganz richtig der religiöse Gedanke, wie man in Israel, auf der Höhe der Entwicklung seines Glaubens, diesen eigenthümlichen Akt auffasste, und noch treffender hat ihn Delitzsch, Comment. zur Genes. p. 377 (II. Aufl.) so charakterisirt. Aber kann er dies schon von Anfang an, also schon zur Zeit Abraham's, wie dies die biblische Darstellung von ihrem nachmaligen Reflexionsstandpunkte aus darstellt, gewesen sein? oder ist nicht vielmehr zu untersuchen, von welchem Grundgedanken der altsemitischen Naturreligion diese nationale und *sittliche Auffassung bei dem israelitischen Volke* ausgehen musste, um ihm jene hohe sittliche Weihe beizumessen? Denn es kann doch wohl keine gedankenlosere und ungeschichtlichere Anschauung geben, als eine solche Institution schon dem ersten

Vater des Volkes durch übernatürliche göttliche Kundgebung auferlegen zu lassen. Umsomehr müssen wir uns wundern, dass Delitzsch a. a. Orte jeden Versuch, diese Erhebung der religiösen Anschauung Israels auf rein geschichtlichem Wege zu erklären, mit einer Art von Bann belegt. Derselbe sagt: „Wie das Opfer aus dem Gefühl der Sühnbedürftigkeit, so ist die Beschneidung aus dem Gefühl der Unreinheit menschlicher Natur hervorgegangen: sie ist aber unter den heidnischen Völkern gleicher Entstellung, wie das Opfer verfallen, in dem sie theils im Kronos- und Kybeledienst zur Selbstentmannung umschlug (!), theils ihrem ursprünglichen sittlichen Motive entfremdet mit dem Phallusdienst in Verbindung trat. Die israelitische Beschneidung in solche Verbindung zu bringen, überlassen wir denen, welche es nicht für blasphem und aberwitzig halten, den Jehovadienst aus canaanitischem Molochdienst sich entwickeln zu lassen.“ Der betreffende Gelehrte zeigt damit nur, dass seine Anschauungen in einer Begriffswelt wurzeln, die wir als ziemlich überwunden bezeichnen dürfen.

Nach unserer Auffassung beruht die Zurückführung des religiösen Ritus der Beschneidung gerade auf der dunklen Erinnerung, dass der Ursprung jener auch schon bei den uncultivirtesten Naturvölkern gebräuchlichen Sitte in einem engen Zusammenhang mit dem Namen dessen stand, indem das Volk Israel, übereinstimmend mit anderen, nachmals seinen Urahn und Stammvater verehrte, mit Abraham. Alle Spuren und Nachrichten weisen darauf hin, dass jener eigenartige Ritus aus Anschauungen sich herschreibt, die den rohen strengen Culten der alten semitischen Naturreligion angehören. Bald ist es das Feuer, in dessen heiligem und reinigendem Element sie die höchste Macht der Natur verehren, aber auch zugleich das zerstörende Princip, dem sie jene grausen Opfer zur Sühne brachten, die aus dem Dienste des Moloch allgemein bekannt sind, wie das Hindurchführen der Kinder durch's Feuer, oder gar directe Kinder- und Menschen-

opfer (vgl. Movers, Phön. IX. Kap. über Moloch und die ihm verwandten Feuergottheiten). Bald aber verband sich mit jenen Culten auch der Dienst einer, im Element des Wassers und alles Feuchten sich offenbarenden schöpferischen Zeugungskraft der Natur, wie er sich in den mannigfaltigen mythologischen Vorstellungen und Combinationen der Sonne und des Mondes mit den schöpferischen Potenzen des Meeres, der Erde und Pflanzenwelt sich besonders in den vorderasiatischen Religionssystemen so eigenthümlich entwickelt hat. So mussten sich denn über die Grundlagen alles Seins und Lebens, über Zeugung und Geburt, Wachsthum und Fortpflanzung eine Fülle mythischer Vorstellungen bilden, die sich mit der Sprache und den Gedanken der Völker selber in stetiger Fortentwicklung bewegten. Ganz besonders hat uns Bachofen in s. M. R. eine ganze Welt solcher Uranschauungen aus einer unserer heutigen geschichtlichen Culturentwicklung vorausgegangenen Periode erschlossen. Aus der Ideenwelt jener Urzeit lässt sich erkennen, wie sich auch jene uralte Sitte der Beschneidung bei den Kolchiern und alten Aegyptern, analog dem entsprechenden Brauch der Dotirung der Mädchen (cf. M. R. p. 205. 220, 351 u. A.) gebildet hat. Eine vollständige Darlegung dieser Anschauungen, insbesondere über den Begriff der Ehe, deren Entwickelung sich stets in gleichem Niveau mit der Höhe des Gottesbegriffs zeigt, erforderte selbst ein eigenes Buch und würde uns hier zu weit führen. Es genüge, hier den Grundgedanken anzuführen. Wenn die Zeugung auf der niedrigsten Stufe der Cultur als Naturgesetz, als Gebot der Naturgottheit aufgefasst wurde, so musste der Uebergang von der ungeregelten, allgemeinen Naturzeugung (dem sog. Hetärismus, oder der Gemeinschaftsehe) zur geregelten, ausschliesslichen d. h. privaten, wie beim Weibe durch das bekannte Sühnopfer (der Prostitution), das im Dienste der Mylitta üblich war, so auch beim Manne durch eine Art von Sühne- und Weiheakt des Zeugungsorganes bezeichnet

werden, der gleichsam den Anspruch des Naturgottes beschwichtigte, indem er eine Art Bluttaufe und Heiligung des Ortes und Organs dieser schöpferischen Kraft einsetzte. Ein solcher Tribut scheint die Beschneidung nach ihrem umfassendsten und allgemeinsten Sinne vom Hause aus gewesen zu sein. Auf den Begriff solcher Angehörigkeit aller Neugeborenen an den, aus dessen Kraft sie geboren, weist z. B. noch deutlich die auch bei den Hebräern (Exod. 13, 11) noch lange in Kraft stehende Lösungspflicht aller Erstgeburt hin, wie dieselbe auch in der Sage noch deutlich an jener dunkeln, aber jedenfalls alterthümlichen Stelle Exod. 4, 23 — 26 hervortritt, wo erzählt wird, dass an dem erstgeborenen Sohne Mose's, an dem der Vater diesen Akt zu vollziehen unterlassen, die Mutter, Zippora, denselben unterwegs mittels eines Steinmessers nachgeholt und so den Knaben dem Zorne Gottes, der ihn ob dieser Unterlassung tödten wollte, entreisst und auf den Beschnittenen den, wie es scheint, allgemein üblichen Ausdruck: Chathan damim, d. i. „Bluthräutigam“ anwendet. So mochte man denn in der That die ersten Blutstropfen, die das Kind durch diesen Ritus verlor, als eine Weihe desselben zur Bewährung seiner künftigen Gattenpflicht betrachten, auf die im primitivsten Sinne der Ausdruck chathan „Bräutigam“ hinweist. Richtig bemerkt deshalb Delitzsch, Comm. z. Genes. p. 377 hierzu, dass diese Auffassung selbst unter den Ismaeliten und überhaupt den Moslemen so tief eingewurzelt sei, dass sie, wie die Juden, den Beschneidungstag (zwischen dem 8. und 13. Lebensjahre des Knaben) die „Beschneidungshochzeit“ nennen und so feierlich wie eine Vermählungshochzeit begehen, (s. Hammer, Wiener Jahrb. Bd. 68 S. 30. Rigler, die Türkei I., 243).

Wie wir jenen religiösen Ritus in dem orgiastischen Cult der Kybele bis zur vollständigen Castration sich steigern sehen (vgl. Movers I. I. p. 678 über die Hirodulen und Gallen der syrischen Göttinn), so wissen wir andererseits, dass in

Zeiten aussergewöhnlicher *Noth und Gefahr jene barbarische* Sitte zur Sühne des zürnenden Gottes bis zur blutigen *Opferung der Erstgeborenen, oder statt solcher Paroxysmen* gar in die stereotype Sitte regelmässiger Menschenschlächtereien ansartete, wie deren Vorkommen nicht blos bei den Asiaten, sondern bekanntlich selbst bei den Griechen und Germanen der ältesten Epoche nur allzu zweifellos erwiesen ist.

So erklärt es sich nun aber auch von selbst, wie die Einführung dieser Ceremonie vom späteren Standpunkt aus an den Namen des Stammvaters geknüpft werden mochte, der nach unserer hier entwickelten Auffassung im Grunde nichts anderes als jene älteste und höchste Gottheit der semitischen Naturreligion bedeutete.

Direkt aber wird diese Ansicht noch dadurch bestätigt, dass auch in der phönizischen, wie griechischen Mythologie sich beide Züge der Sage, sowohl die Opferung des eingeborenen Sohnes, *oder hier der Kinderverschlingung*, wie auch bei beiden die Exstirpation von Kronos oder Saturn, der hier dasselbe bedeutet, wie Abraham, wiederfinden.

Bekannt ist, wie nach der Anschauung der Griechen Kronos mit der ihm von der Rhea gegebenen Harpe dem zu befruchtender Umarmung der Gäa sich nähernden Uranos das Zeugungsglied abschneidet, aus dessen Blut die Erinyen, Giganten und Melischen Nymphen entstehen; jenes aber fällt ins Meer, wird dort lange von der Fluth umhergetragen, bis aus dem weissen Schaume die Liebesgöttinn Aphrodite geboren wird — eine kosmogonische, und jedenfalls hochpoetische Anschauung (s. Hesiod Theogon. 452 und Apollodor Bibl. I., 1. 4 etc.) — cf. Preller, gr. Myth. I. pag. 42. — *Noch übereinstimmender* mit der *biblischen Version* der Sage klingt der *ἱερὸς λόγος*, den der Byblier Philo aus s. angeblichen Sanchoniathon berichtet (ed. Orelli, pag. 36): *„Λοίμου δὲ γενομένου καὶ φθορᾶς τὸν ἑαυτοῦ μονογενῆ υἱὸν Κρόνος Οὐρανῷ πατρὶ ὁλοκαρποῖ καὶ τὰ αἰδοῖα περιτέμνεται.*

τ' αὐτὸ ποιῆσαι καὶ τοὺς ἅμ' αὐτῷ συμμάχους καταναγκάσας." — Hier wird also Kronos, wie Abraham, aus Anlass einer Pest und Seuche sich selbst und die Seinigen beschneidend vorgestellt.

Möglich, dass Philo, (oder wer sonst diese euhemeristisch durcheinander gemischten Züge ächt phönizischer Mythologeme, mit biblischen Reminiscenzen verquickt, geschrieben hat), hier die phönizische Sage allzusehr nach hebräischem Vorbilde gemodelt hat, an Bedeutung und Beweiskraft für unsere Aufgabe verliert dies Sagenfragment gleichwohl nichts, weil ja dessen Inhalt anderweitig hinreichend verbürgt ist. Wenn deshalb diese Stelle auch Movers (l. l. 60 und 362) der Entlehnung nicht ganz unverdächtig vorkam, so war er doch vollständig davon überzeugt und mit Recht, dass an Philo's seltsam entstellten Angaben doch nicht Alles ganz erfunden sein könne. Ja er versucht wiederholt, einzelne Züge in ihrem ächt kosmogonischen Sinne zu deuten, so z. B. die Bedeutung jenes bekannten Attributes, das dem Kronos-Saturn constant beigelegt, das orientalische Sichelschwert, jene Harpe, mit der beispielsweise auch Athene, oder wie sie in ihrer älteren Gestalt erscheint, die assyrisch-babylonische Tanaïs der Meduse den Kopf abschlägt (s. Movers 278, 514). Auch Philo (p. 26) hebt hervor, dass Kronos auf den Rath der Athene und des Hermes sich aus Eisen jene Harpe und Lanze — denn beide Attribute erscheinen nebeneinander — gefertigt habe. Die kosmogonische Bedeutung dieses Zuges liegt so nahe und streift so dicht an unsere Ableitung von chathan „Bräutigam", dass wir uns nicht enthalten können, in aller Kürze auf den wahrscheinlichen Ursprung des Namens Athene, dessen Bedeutung nach Preller's (gr. Myth. I, 156) eigenen Worten noch nicht klar ist, hier beiläufig hinzuweisen. Wir leiten chathan selbst von der Wurzel chèth ab, die mit dem Nasallaut uns in chanith, Speer, begegnet, auch in dem Völkernamen Chittim „die mit dem Spiess Bewaffneten", die zugleich Repräsen-

tauten eines Cultus chthonischer Gottheiten sind, worüber später, erscheinen. Dass bei Chathan die Bedeutung der beschneidenden Harpe, oder des stechenden Speeres eine Beziehung auf den damit in Verbindung gesetzten Zeugungsakt im kosmogonischen und phallischen Sinne gehabt haben muss, lässt sich noch leicht nachweisen. Die Mondgöttinn nämlich, oder jene weibliche Naturmacht, die diese Zeugungskraft der Sonne, die virtus solis, wie es Preller nennt, in ihrer Reinheit und Strenge repräsentirte, war Athene (s. Preller l. l. p. 126), deren Namensursprung sich uns damit zugleich erschliesst: denn dieser scheint ursprünglich Chathana d. h. die dem Chathan entsprechende weibliche Gottheit, griech. Athana und in vulgärer Abkürzung Thaua, noch häufiger Thauath gelautet zu haben: in dieser Form wenigstens begegnet uns der Name der weit verbreiteten asiatischen Göttin, die bei den Schriftstellern gewöhnlich Tanais, Tanit, auch Anaitis genannt wird (vgl. Bachofen, d. Sage von Tanaquil (Heidelberg 1870 p. 198 ff.) auf phönizischen und karthagischen Denkmälern (cf. Gesenius Monum. und Movers Phön. p. 617; *es heisst dort z. B. le-Rabbath le-Tanath ule*-Baalan la-Adan le-Baal-Chamman. „Dominae Tanaiti et Baali nostro, domino Baal-Chammano“ — Ueber die weite Verbreitung und *ausserordentlichen Namenvarianten haben* Bachofen (Tanaquil p. 192 § 28) und Windischmann, die persische Anahita oder Anaitis [München 1856] ausführliche Untersuchungen angestellt: *überall ist* ihr Name mit dem der Sakäengöttin, der hetärischen Aphrodite der asiatischen Naturreligion, verschmolzen. Daher sich auch der constante Beiname Pallas Athene, die Bezeichnung *ὀβριμοπάτρη*, d. h. die mit der vollen Kraft des Vaters ausgerüstete und all die einzelnen Nüancirungen ihres Begriffs (s. O. Müller, Athene § 50—68) erklären. Auf unsere Ableitung des Etymons führen nicht blos die hebr. Wörter Thaana Begattung, Ethnan Buhlerlohn, thenà Ge-

schenke austheilen u. A. zurück, sondern scheint selbst das griech. *θάνατος* und *θανεῖν* zurückzugehen.

Dass dem Mythos von der Entmannung des Uranos durch Kronos die Idee jenes Zeugungs- und Befruchtungsaktes zu Grunde liegt, zeigen noch deutlich die von Preller l. l. p. 37 citirten Verse aus Aeschylos „Danaïden“: „*ἐρᾷ μὲν ἁγνὸς οὐρανὸς τρῶσαι χθόνα — ἔρως δὲ γαῖαν λαμβάνει γάμου τυχεῖν. — ὄμβρος δ' ἀπ' εὐνάεντος οὐρανοῦ πεσὼν — ἔκυσε γαῖαν* . . .“

Chêth (als Buchstabe *Ἦτα* im griech. Alphabet umschrieben) ist verwandt mit êth, itthìm die Pflugschaar (cf. at Schritt, êt Griffel, êth Zeit und ithan uralt), und kann ursprünglich nur, wie chanìth, ein zum Stechen geeignetes Instrument bedeutet haben, an diese Grundbedeutung muss sich die Bedeutung von Chathan anschliessen, wie denn die alten Vorstellungen der Ehe überall denen vom Ackerbau nachgebildet sind, und der Stab, die Lanze bei jenen arabischen Stämmen, die noch der Verwandten- oder Brüderehe ergeben sind, dieselbe Bedeutung hat (vgl. Bachofen, Mutterrecht 13 u. a.). Ja diese rein physische Bedeutung des Chathan klingt noch in einem Sprachgebrauch des viel späteren Hebraismus nach. Nach Talm. Berach. 59 und Taanith 6 werden die sich vereinigenden beiden Regentropfen Chathan und Kalla genannt. Vgl. über eine ähnliche auf sinnlicher Anschauung beruhende Bezeichnung Bachofen, Gräbers. 320 und 196 *ὗἶος* und Isis und Hysiris von *ὕσις*, Liber, *ὄμβριμος* u. A.

So erklärt sich denn, dass auf den Akt der Beschneidung der Ausdruck chathan damim angewendet wurde — eine Anschauung, in die uns auch noch ganz das poetisch so herrliche Bild des Propheten Ezechiel c. 15, 6 versetzt, wenn er Israel die Stunde seiner Geburt vorhält und ihm zuruft: „Deine Mutter war eine Chêthiterin (was eben an den Todtenkult der heidnischen Urbewohner erinnert) und Dein Vater ein Emori!“ — Ich ging an Dir vorüber und sah Dich

zappelnd in Deinem Blute liegen und sprach zu Dir: um Deines Blutes willen, Du sollst leben, ja, um dieses Blutes willen sollst Du leben!“ — Worte, die bekanntlich noch heute in dem, die Ceremonie der Beschneidung begleitenden Gebete wiederklingen.

So wurzelte denn dieser Gebrauch in Anschauungen, die uns auf eine der niedrigsten Stufen der Naturreligion zurückführen, und es darf uns nicht wundern, dass die Erinnerung des hebr. Volkes seinen Ursprung mit der Geschichte seines ersten Urahns, mit Abraham, in Verbindung brachte, da es ja dem Volke bekannt sein musste, dass auch viele fremde Völker, die zu den Noachiden zählten, diesen religiösen Brauch übten, sodann dass Mose, der Gesetzgeber Israels, ihn selber an seinen Söhnen unterliess, wie denn die Tradition ihn während des Wüstenzuges ausser Uebung bleiben lässt, so dass Josua, als er ihn nachholt, die Worte brauchen konnte: „heute habe ich die Schmach Aegyptens von euch *abgewälzt!*“ (*Jos.* 5, 9).

Später erscheint derselbe als religiös - nationales Kennzeichen: das Unbeschnittensein gilt als Zeichen des Heidenthums und der Verachtung. Unter David erscheint die Beschneidung im Sinne einer Trophäe, die Vorhaut dient als Beweis für den erlegten Feind. I. Sam. 18, 17—28 wird erzählt, dass David, um statt der vorenthaltenen ältesten Tochter Merab die jüngere Michal, die ihn liebte, von Saul zu erhalten, diesem die Vorhäute von 100 erschlagenen Philistern bringen muss. Die ganze Stelle ist voller Dunkelheiten; jedenfalls erscheint die Bedeutung jenes uralten Brauches hier noch in viel alterthümlicherem Lichte. Dunkel ist besonders, warum Saul David auffordert, um beide Töchter zugleich zu freien, oder ob es „zum zweiten Mal zu freien“ bedeutet? Ferner, was David damit meint, wenn er zu den Höflingen sagt: oder scheint es euch etwas so Leichtes oder Geringes, der Eidam des Königs zu werden („hithchathên ba-melech“)? bin ich doch nur ein armer, ge-

ringer Mann! Und warum Saul statt der Morgengabe von David 100 Vorhäute der Philister innerhalb einer bestimmten Zeit verlangt, während David ihm alsbald 200 abliefert und erst hierauf „Chathan“ (vgl. oben: zeugungskräftiger und zeugungswürdiger Schwiegersohn) des Königs wird? — So-viel geht klar aus allen diesen Thatsachen hervor, dass auch diese sämmtlichen Ueberlieferungen mythologischer Natur sind und innerhalb religiöser Vorstellungen und Gedankenkreise sich bewegen, die uns vollständig fremd erscheinen und erst wieder aufgefrischt und wiederhergestellt werden müssen, um uns das Verständniss jener sagenhaften Ueberlieferungen zu erschliessen. David erscheint als der Bekämpfer Goliaths, wie der ganzen Philistäischen Religionsanschauung. Von Goliath erzählt die jüdische Sage (Sota 42), dass seine Mutter Orpa dem ausschweifendsten Hetärismus ergeben gewesen. Goliath selbst wird der Sohn von 100 Vätern und 1 Hunde (Symbol der öffentlichen, schaamlosen Begattung, s. Bachofen M. R.) genannt. Daher muss David, der lichte Vorkämpfer einer höheren Culturstufe, um Eidam des Königs zu werden, 100 Vorhäute der Philister als Sühne bringen, wie wir dies ausführlicher in der Geschichte David's darstellen werden. Immerhin erscheint auch in diesem Nachklang der Sage die Beziehung der Beschneidung zu der von Bachofen so deutlich nachgewiesenen Stufe des Mutterrechtes und der Gynäkokratie ausser Zweifel, wie wir denn die Erhebung aus jener uns so fremdartigen, rein sinnlichen Anschauung bereits oben als den ersten Anlass und Erklärungsgrund der Entstehung dieser so allgemein verbreiteten Sitte bezeichnet haben. Auch bei den Kolchiern herrschte der Dienst jenes Koros-Helios mit seinem Hetärismus und der amazonischen Lebensrichtung seiner Frauen, wie im alten Indien und Aegypten, in dessen regelmässiger Begleitung wir die Beschneidung finden, s. Bachofen M. R. p. 205, 220 und 351. Der Herrscher hat hier keinen sterblichen Vater, sondern eine Mutter, die immer Kan-

dace heisst. Die Kinder sind Heliaden, d. h. Sonnenerzeugte. Die Sonne ist in diesem System der „summus sator" — der oberste „Vater" in dem rein physischen Sinne, in dem vielleicht auch der Abh-ram, aus dem die Tradition vom Stammvater des hebräischen Volkes geflossen, ursprünglich aufgefasst worden sein mag.

Während nun dieser mässige Sühneakt an die oberste Naturgottheit in den roheren, orgiastischeren Culten, z. B. der Kybele, bis zu völliger Entmannung ausartete, wie sie bei den Gallen, den rasenden Kastraten-Priestern jener ausschweifenden Kybeledienste üblich war, und wie solche Exstirpation der Testikeln uns in der bestimmten Tradition des Thalaby bei den alten Cabiern gemeldet wird, (s. Sprenger, Leben Mohammeds I. p. 579), sehen wir diesen Brauch nach den übereinstimmenden ethnologischen Berichten bei wilden und halbwilden Völkern in den verschiedensten Nüancirungen der Bedeutung und Ausdehnung in Uebung, bald zu einem kriegerischen Erkennungszeichen am nakten Körper der Stammesgenossen oder der Feinde, bald zu einer Art militärischer Dekoration, oft selbst, wie Salt. 1805 von Abessinien berichtet, zu einer strategischen Massregel geworden.

So müssen denn auch die vorhebräischen semitischen Stämme, aus denen das nachmalige Volk Israel hervorging, diesen Brauch überkommen und als eine ernst-religiös angelegte Nation weiter entwickelt haben. Ob die Beschneidung hier von Anfang an in ihrer späteren allgemeinen Verbreitung adoptirt oder nur gelegentlich geübt worden, ist fraglich. Wenigstens lässt die Tradition den Gesetzgeber Israels selber, Mose, die Beschneidung seiner Söhne versäumen. In Aegypten scheint der Ritus der Beschneidung allgemeine Landessitte und nicht bloss bei der Priesterkaste üblich gewesen zu sein, s. Ebers, Aegypten und die Büch. Mos. p. 279, wo es noch heisst: „der Hundsaffe sei heilig, weil er mit der Beschneidung zur Welt komme. ἦν

καὶ οἱ ἱερεῖς ἐπιτηδεύουσι περιτομήν.“ Ueber die Bedeutung des Kynoskephalos in der Mythologie des Thot, des ägyptischen Hermes, s. unten. — An dem in der Wüste aufgewachsenen Geschlecht war sie nicht vollzogen worden, erst Josua holt sie in Gilgal nach mit dem nicht ganz klaren Ausspruch (Jos. 5, 9). Und in der That, wie sich das Gesammt-Israel nur langsam und allmählich aus den Banden des ihm von Hause aus angeborenen Naturdienstes zu der lichten Idee seines wahren Gottes emporgerungen, so muss wohl auch die in der Beschneidung ihm vorschwebende Idee sich nur erst allmählich zu der Reinheit und Höhe sittlicher Auffassung geklärt haben, auf der wir ihr in den allein uns zugänglichen heiligen Schriften der späteren Zeit begegnen. Und fürwahr, was hat das Judenthum aus diesem ursprünglich so rohen und barbarischen Gebrauch unter dem Hauche seiner reinen Gotteslehre zu schaffen verstanden! Wie hat sich selbst im späteren Judenthum dieser Brauch von jeder sakramentalen Usurpation und dogmatischer Zwangsmassregelung frei zu halten gewusst! — So konnte selbst das äusserliche Bundeszeichen am Fleische, das Siegel am thierischsten Körpertheil, zum Symbol der Erhebung Israels aus thierischer Sinnlichkeit und eitlem Genussstreben zur Höhe sittlich reiner, keuscher Gesinnung, wie zum Wahrzeichen eines heiligen, der edelsten Menschlichkeit gewidmeten Lebens werden. Auf solche Umdeutung des ursprünglichen Sinnes dieser Ceremonie weisen schon die vielfachen Aussprüche der Propheten und des Deuteronomikers hin, nicht bloss die Ueppigkeit des Fleisches, sondern vielmehr noch den Uebermuth des inneren Sinnes zu zähmen, d. h. auch das „Herz“ zu „beschneiden“. Von der Höhe dieser Auffassung konnte der biblische Erzähler Genes. 17, 1—15 die Geschichte der Einsetzung jenes Bundeszeichens schon zu Abraham's Zeit mit dem trefflichen Worte einleiten: „Und der Herr sprach zu Abraham: ich bin der allmächtige Gott (El schaddai)!

wandle vor mir und sei fromm! (d. h. werde vollkommen, — gesund und makellos an Geist und Körper). — Es ist zudem jener geistig überragende Schriftsteller, der sich durch seine höhere geschichtliche Auffassung und den diskreten Gebrauch des Elohim durch die ganze vormosaische Zeit so charakteristisch kenntlich macht, der diese erneuerte Bundesschliessung und Verheissung Gottes an Abraham als den Höhepunkt der göttlichen Offenbarungen an ihn darstellt, weshalb er auch erst an sie die bedeutsame Umwandlung seines bisherigen Namens knüpft, durch die er zum „Abh hamôn gojim“, zum „Völkervater“, zum „Bundesherrn aller Gläubigen“ werden soll. Und als Wahrzeichen dieses erhabenen Bundes lässt er nun Gott feierlich dem Erzvater das Gebot der Beschneidung verkünden für sich und seine Nachkommen. Höher konnte die heilige Sage den alten Brauch nicht stellen. Thöricht scheint es darum, sich der Forschung nach der wahren geschichtlichen Entwickelung dieses ehrwürdigen und bedeutungsvollen Brauches mit Widerstreben entgegenzustämmen, oder solche gar für gotteslästerlich und widersinnig zu erklären, wie dies Delitzsch in s. Comment. z. Genes. p. 375 thut; siehe oben p. 198. Seine Bemerkungen athmen den Geist einer ungeschichtlichen, theologisch-doctrinären Auffassung, wie sie eines Jüngers des ächten Rabbinismus nicht würdiger sein kann. „Auch die seit Philo oft wiederholten medicinischen Gründe, fährt Delitzsch an gedachter Stelle weiter fort — denen dieser nur einige Moralia beizufügen weiss (Opp. ed. Mangey II, 210—212), führen von der Hauptsache nur ab. Die allgemeinen und historischen Voraussetzungen des Beschneidungsgebotes innerhalb der heiligen Geschichte liegen für Jeden, der sehen will, zu Tage. Die allgemeine Voraussetzung ist die, dass durch den persönlichen Fall des Menschen die Gesammtnatur, zunächst und zumeist die Natur am Menschen selbst, einem im Zeugungsgliede (bassar, Levit. 15, 2. Ez. 16, 20) sich concentrirenden Verderben

der Sünde verfallen ist: dass Zeugung, Empfängniss, Geburt des Menschen mit Sünde und Gottes Zorn behaftet sind; dass gerade im Geschlechtsleben, in welchem das Naturleben culminirt, die Sünde am unbändigsten waltet und in immer neuen Mischungen von Eltern auf Kinder sich forterbt. Auf dieser allgemeinen Voraussetzung ruht die Anordnung [wessen? Gottes? wie konnte sie dann wieder aufgehoben werden?], dass das Kind am achten Tage nach der Geburt beschnitten werden soll u. s. w.“ Wir verzichten darauf, die weitere mystische Ausführung dieser Ansicht zu verzeichnen. Richtig wird dagegen die Bedeutung des Bundessymbols im Sinne des jüdischen Gesetzes erläutert. „Der Beschnittene soll sich als Glied eines Stamm- und Volksverbandes wissen, mit dem Gott auf Grund von Verheissungen, die das Heil der Menschheit zum Inhalt haben, einen ewigen Bund geschlossen . . .: die Beschneidung soll ihn an den Bund mit Gott erinnern, den er eingegangen ist, und an den hohen Beruf, dem er an seinem Theile dient, soll ihm also eine stete Mahnung sein, seine Zeugungskraft nicht in schnöder, widernatürlicher Lust zu verschütten und auch innerhalb ihres naturgemässen Gebrauches nicht ihrer Unreinheit und Heiligungsbedürftigkeit zu vergessen. Insofern ist die Beschneidung allerdings ein Zeichen der *ἡδονῶν ἐκτομὴ αἳ καταγοητεύουσι διάνοιαν*, aber nicht in dem niedrigen moralischen Sinne, wie das Philo meint, und hat allerdings ihr Absehen auf die Zeugung [s. unsere Ausführung oben über Chathan und Hitzig, G. d. V. Isr. p. 86], aber nicht als *παρασκευὴ πρὸς πολυγονίαν*, wie dort Philo sagt . . sondern die Beschneidung . . . sagte dem beschnittenen Manne, dass er Jehova zum Bräutigam habe [ist eine falsche Ausdeutung Delitzsch's], dem er durch die bei der Beschneidung vergossenen Blutstropfen ewige Treue gelobt, Exod. 4. 25.

Aber wie seltsam! noch eben war die Beschneidung nach Delitzsch's Ausführung eine göttliche Institution, und unmittelbar darauf hören wir das Gegentheil, indem er fort-

fährt: „Ungeachtet dieser heilsgeschichtlichen, moralischen, mystischen Bedeutung ist die Beschneidung ohne allen neutestamentlichen sacramentalen Charakter. Sie ist ein an sich selbst inhaltsleeres Zeichen, ein Zeichen, welches das, dessen Zeichen es ist, ausserhalb seiner selbst hat [als ob das nicht meist bei jedem Symbol der Fall ist!], kein Vehikel himmlischer Gabe, heiligender Gotteswirkung. Sie ist kein sacramentlicher Initiationsritus, eigentlich überhaupt kein Initiationsritus. Dem Mitglied der alttestamentl. Volksgemeinde wurde man durch die fleischliche Geburt, wie Mitglied der neutestamentl. Geistesgemeinde durch die geistliche Geburt, die in der Taufe sich vollzieht . . . Und abermals folgen seine theologischen Distinctionen, um den Vergleich zwischen Beschneidung und Taufe zu Gunsten der letzteren ausfallen zu lassen. Wir haben gar nicht die Absicht, auf eine Entscheidung der Frage zu provociren, auf welcher Seite die grössere Wirksamkeit und die grösseren Erfolge zu suchen. Wir meinen: die Blutstropfen der Beschneidung thun's nicht, aber auch: das Wasser allein thut's nicht. Solche freilich, an denen beide Riten zugleich vollzogen, mögen dies besser wissen! —

So seltsam nun aber auch dies Stück urältesten und fremdartigsten Alterthums in unsere modernen Anschauungen hineinragt — religiöse Bräuche der Art, von so tief eingewurzelter Autorität, ja von so tief eingreifender, praktischer Bedeutung sind leicht abgeschafft, aber schwer ersetzbar. Wer möchte ihrer Beseitigung das Wort reden! Ist nur der Zwang zu ihrer Uebung in die nöthigen Schranken gewiesen, dem Einzelnen die persönliche Freiheit gewahrt, so können wir in ihrem Fortbestande keinen Missbrauch entdecken, und nur übertriebene zerstörungslustige Reform- und Neuerungssucht könnte auf deren Abschaffung dringen. Denn in der That unsympathischer noch als weiland die Orthodoxie will uns das Gebahren des pessimistischen und radikalen Nihilismus erscheinen, wie derselbe z. B. auch diesem

Thema gegenüber in Ed. von Hartmann's „Philosophie des Unbewussten", III. Auflage, pag. 664, sich ausgesprochen. „Wenn die Liebe, heisst es dort, einmal als Uebel anerkannt ist, und doch als das kleinere von zwei Uebeln gewählt werden muss, so lange der Trieb besteht, so fordert die Vernunft mit Nothwendigkeit ein Drittes, nämlich Ausrottung des Triebes, d. h. Verschneidung." Und ob als Beleg, oder wozu sonst, fügt Hartmann in Klammern die bekannte Stelle Matth. 19, 11—12 an. Wir haben allerdings darüber kein Zeugniss, dass Jemand bloss um der allgemeinen „Welterlösung" willen (s. l. l. p. 748) d. h. um der vollen Hingabe an das *Leben und* seine Schmerzen willen, die praktische Consequenz der strengsten Enthaltsamkeit (um nicht zu sagen, bis zur Castration) geübt habe. Da hat Hartmann denn doch Jesus Ausspruch schlecht verstanden; denn dieser sagt nur, was das Judenthum in der Hieroglyphe der Circumcision (nicht der Castration) ausdrückte, und was der Talmud (siehe Succa 52, Sanhedr. 107a) deutlich genug ausgesprochen. Denn die wahre Bedeutung jener Stelle des Evangelisten ist die: „Das Wort (den Sinn) fasset nicht Jedermann, sondern denen es gegeben ist. Denn es sind etliche verschnitten (εὐνοῦχοι, hier emphatisch gleich mahul), die sind aus Mutterleib also geboren (cf. die jüd. Sage: Sieben wurden „beschnitten" geboren: Malkizedek, Mose, David etc., vgl. auch das über den Kyneskephalos bereits Angedeutete); und sind etliche, die von Menschen beschnitten worden (εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων d. i. als Kinder durch die Ceremonie); und sind etliche verschnitten (d. h. keusch und enthaltsam), die sich selbst verschnitten haben (εὐνούχισαν ἑαυτοὺς) um des Himmelreiches willen (d. h. die sich durch ihren Idealismus oder Glauben über die gemeine Sinnlichkeit geistig erhoben haben). Wer es fassen mag, der fasse es (ὁ δυνάμενος χωρεῖν, χωρείτω)! —

Wir schliessen hiermit unsere Bemerkungen über den Grund, warum dieser Brauch in die Geschichte des ersten Patriarchen verlegt ist. Denn was z. B. A. Bernstein, der Abraham „den Helden von Hebron" zu einer Art von Universal-Patriarchen, der den Davidischen Einheitsstaat, die jehudäische Monarchie repräsentiren soll, aufputzt, hierüber vorbringt, l. l. pag. 25: „Den Ursprung dieser Ceremonie, (der man nämlich eine heiligende weihende Kraft beilegte, welche ganzen Stämmen beiwohnte), dem Abraham zuzuschreiben, war demnach ein starkes Argument, diesem Patriarchen die allgemeinste Verehrung zuzuwenden, und zwar bei allen Volksstämmen, welche diese Sitte für eine heilige hielten" ist wohl der Art, dass es nach dem Gesagten keiner besonderen Widerlegung bedarf.

Von diesem Zusammenhange aus, den wir zwischen dem Ursprung des Beschneidungsritus und unserer Auffassung der Abrahamsage gefunden, ergiebt sich uns nun aber auch am einfachsten der Uebergang zur Betrachtung jener letzten und bedeutsamsten Erzählung, in der das gesammte Leben Abrahams culminirt, wir meinen: Abrahams Versuchung oder die Opferung Isaaks. Wohl über keinen Punkt der heiligen Geschichte mag es dem gläubigen Bewusstsein schwerer werden, sich in den Ideengang der neueren historisch kritischen Forschung hinein zu leben und mit ihren Anschauungen auch nur einigermassen sich zu verständigen, als gerade über den Sinn und die Bedeutung dieses Glaubensaktes, auf den doch die Gesammtheit der Gläubigen bekanntermassen als den höchsten Triumph der wahren Religion, wie auf eine Feuerprobe der reinsten selbstverleugnendsten Liebeshingebung, des äussersten Thatgehorsams zu blicken gewohnt ist. Wie sollte auch eine Verständigung möglich sein unter denen, die Ein und Dasselbe unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten betrachten, so lange sie sich nicht bequemen, Einer auf des Anderen Standpunkt einzugehen und von hier

aus die Ansichten mit einander auszugleichen. Wir haben schon früher einmal Veranlassung genommen, auf die entgegenstehenden Ansichten zweier Vertreter theologischer Richtungen über die sog. „Akeda“ ausdrücklich hinzuweisen (vgl. den Artikel „Zur Charakterisirung unserer neuesten Bibelauslegung“ in der Berl. Wochenschr. „d. Gegenwart“, Jahrg. 1867, No. 21 p. 167). Wir bemerkten schon dort: „Wenn irgend ein Zug aus dem Leben Abr. geeignet ist, uns auf die richtige Spur der wahren geschichtlichen Bedeutung des uns über ihn Ueberlieferten zu führen, so wäre es der, von der Opferung Isaaks; denn gerade dieser Zug ist es, über den uns ein *ἱερὸς λόγος* auch in der phönizischen Theogonie begegnet und zwar in so mancherlei Versionen und in so auffallend übereinstimmender Parallele mit der hebräischen Sage, dass viele geradezu an eine Entlehnung der einen von der anderen gedacht haben, und zwar früher so, dass man meinte, jene Sage, wie überhaupt die Menschenopfer bei den heidnischen Völkern, seien nur durch Nachäffung (*κακοζηλία*) jenes Vorbildes aus der heil. Schrift entstanden, und selbst Philo habe seine Schrift nur in Nachahmung und Entstellung der bibl. Geschichte geschrieben, oder aber so, wie man es später gedeutet, dass Abr. selber durch den Irrthum der heidnischen Religionen verleitet worden sei, Gott ein solches Opfer zu bringen, bis ihn denn der Herr mitten in der Ausführung jener Wahnvorstellung eines Besseren belehrt habe. Dass aber jene Sage eine weitere und allgemeinere Verbreitung gehabt und nicht bloss auf die verwandten semit. Völker Vorderasiens beschränkt gewesen, beweist schon, dass sie, wie wir gesehen, auch in der Mythologie der Griechen, sowohl in den theogonischen, wie auch epischen Sagen, eine so grosse Rolle spielt. Nur mit dem Unterschiede, dass sie in ersteren in den Mythos von der Geburt des Zeus verwoben ist: Kronos, der zugleich als Gott der Zeit (*χρόνος*) gefasst wird, heisst es hier mit einiger Abschwächung der Sage vom Menschenopfer, habe seine

eigenen Kinder alle verschlungen, bis ihm Rhea statt des Kindes einen, in ein Tuch gewickelten Stein gereicht und so das Zeuskind gerettet habe, das sie hierauf den Nymphen übergeben, die es in der Idäischen Grotte auf Kreta mit Milch und Honig genährt und auferzogen hätten. In der epischen Sage tritt uns jener Zug besonders in der bekannten Mythe von Agamemnon entgegen, der seine (ersterzeugte) Tochter Iphigenia in Aulis zu opfern im Begriffe stand, als diesie, ähnlich wie Isaak, noch zeitig von der Taurischen Artemis in einer Wolke nach Tauris entrückt und als Ersatz für sie eine Hirschkuh geschlachtet wird. Auch hier hat die mildere Religionsanschauung der Hellenen, wie die spätere israelitische Sage, den Gedanken, dass der Vater sein eigenes Kind Gott opfern solle, bereits nicht mehr zugelassen: die Erzählung nimmt dieselbe Wendung, wie in der Bibel; während dort uns das „Ihvh jir'eh, „Gott sieht“ d. h. hat ein Einsehen, will so grause Opfer nicht, entgegenklingt, gemahnt uns hier der historisirte Name Agamemnon wohl an die gleiche Idee: denn derselbe war ursprünglich, wie wir wissen, (s. Eusthath. Il. II, 25 p. 168) ein Beiname des Zeus, und bedeutete wohl so viel als: *Ζεὺς ἄγαν μνήμων* „Zeus ist wohl eingedenk“, ist milde, intelligent genug, um dergleichen nicht zu wollen (cf. „El deoth Ihvh“, 1. Sam. 2, 3 und den Beinamen Akmon („der sehr Einsichtige“) des tyrischen Saturn-Herakles, Movers 98. 418, sowie über Memnon p. 227 und Bachofen das Lyk. Volk p. 9).

So sehen wir denn auch bereits in der epischen Sage der Griechen der Erinnerung an das barbarische Menschenopfer der Vorzeit, gerade wie vom nachmaligen israelitischen Standpunkt, die mildere Wendung gegeben, dass dasselbe nicht wirklich vollzogen wird, wie dies freilich in der, aus derselben Quelle geflossenen Sage von der Tochter des Richters Jephta noch zugelassen ist.

Im Allgemeinen aber, glauben wir, kann es nach allem

bisher über Abraham Gesagten nicht schwer fallen, den wahren Kern auch dieses so charakteristischen Zuges wiederzuerkennen und trotz der so *vollkommenen Umwandlung*, die die Sage im Lichte des Monotheismus erfahren, ihn aus den, ihn entstellenden Umhüllungen in seinem wahren religionsgeschichtlichen Zusammenhang wieder *herauszuschälen*. Kann es nach den gegebenen Daten keinem wissenschaftlichen und besonnenen Menschen mehr einfallen, in Abraham noch eine rein *geschichtliche Person* zu *sehen*, so *wenig wie es* Jemanden heutzutage einfällt, die, wenn auch noch so tragische Gestalt der Iphigenie für eine geschichtliche zu halten, — ist demnach das von gewisser Seite her noch so zähe festgehaltene Dogma von der Geschichtlichkeit alles, in der heil. Schrift Erzählten nur noch eine Frage der Zeit, der nämlich, die es dauern mag, bis die Orthodoxie sich bequemen wird, *auch etwas zu lernen* — so kann es unsere Aufgabe hier eben nur sein, die gewonnene neue Ansicht nach allen Seiten hin zu begründen und zu befestigen. Wir werden *hierbei aus methodischen* Gründen dem Plane folgen, dass wir zuerst die sich so einfach ergebende Erklärung unserer Anschauung von dem Ursprung dieser Sage geben, und dann erst die Reihe der Ansichten derjenigen betrachten, die es versucht haben, die in diesen Erzählungen liegenden Schwierigkeiten und Anstösse zu lösen und zu beseitigen. — Versuche, die sich, wie wir auf dem hellen Grunde unserer vorausgeschickten Erklärung dann um so deutlicher sehen werden, bis auf die neueste Zeit hin als *vergebliche erweisen mussten*.

Hatten wir in Abraham den Namen und das Wesen einer uralten obersten Naturgottheit, wie sie allen altsemitischen Volksreligionen zu Grunde lag, erkannt, so konnte es uns nicht entgehen, dass mit dem Dienst jener Gottheit in ältester, wie selbst noch in ziemlich später Zeit (trotz aller Nüancen, die der Begriff dieser obersten Naturmacht bei den einzelnen Nationen nach dem Standpunkt ihrer religiösen Bildung angenommen), sich jener barbarische Gebrauch

der Menschenopfer verband, deren Vorkommen und Jahrhunderte langer Bestand leider durch nur allzu sichere Zeugnisse und erwiesene Thatsachen feststeht. Wir würden unserer Untersuchung eine allzuweite Ausdehnung geben, wollten wir auf all die Ueberlieferungen und Beweisstellen eingehen, die uns das Alterthum von den verschiedensten Seiten her über jene Opfer und die niedere Bildungstufe giebt, auf der einst die Cultur und Religionsanschauung der Völker sich bewegte. Wir haben es auch hier eigentlich nur mit den Nachklängen zu thun, die die Erinnerung an jene rohen Sitten im Bewusstsein der Völker, die eine höhere Stufe der Gesittung erklommen, zurückgelassen. Zu diesen gehört auch unser Sagenzug, die Opferungsgeschichte, die das nachmalige Israel, von seinem, erst spät und mühsam errungenen Gottesbewustsein aus, über jene dunkle und eigenthümliche Prüfung seines Urahns uns überliefert hat.

Wir haben demnach jenen so vielfach bezeugten religiösen Brauch, wie er besonders bei den polytheistischen Semiten Vorderasiens — wir erinnern an den Dienst des Moloch bei den Moabitern, des Kamosch bei den Ammonitern — herrschte, und sich auch in Israel bei denen, die sich diesen Gräueln und götzendienerischen Sitten hingaben, noch lange forterhielt, näher zu betrachten. Wir dürfen diese Opfer nicht als Menschenschlächtereien überhaupt, wie sie bei wilden und halbwilden Stämmen, bei Kanibalen vorkommen, ansehen, sondern sie werden uns speziell als Opfer der Erstgeborenen, hier gewohnheitsmässig, dort in besonderen ausserordentlichen Noth- und Kriegsfällen vorkommend, geschildert, oft auch nur als ein Hindurchführen des Sohnes oder der Tochter durchs Feuer bezeichnet, (vgl. jedoch dagegen Geiger, Urschrift p. 305). Diese Opfer hängen mit einer zu grossen, in's Schreckhafte getriebenen Vorstellung von der Allgewalt der Natur über den Menschen zusammen, wurzeln also in einer niedrigen Kindheitsstufe der Religion, in einem zu stark empfundenen Abhängigkeitgefühl

des Menschen von der Allgewalt des Gottes, der hier als strenger Despot, als „Baal, Moloch", Herr und Eigner alles Geschaffenen, Erzeugten vorgestellt wird.

Schon bei der Betrachtung des Beschneidungsritus, der gleichfalls auf Abraham zurückgeführt wird, wiesen wir auf die enge Beziehung hin, in der dieser eigenthümliche Act der Weihe der Zeugungsfunction am Menschen mit jener religiösen Anschauung gestanden, aus der die Darbringung des Erstgeborenen an diese gefürchtete Naturgewalt hervorgegangen. Wir wiesen auf das Gesetz von der Auslösung aller Erstgeburt hin, wie es noch selbst durch den Monotheismus hin fortklingt, sowie auf jene krasse Vorstellung in der episodischen Erzählung Exod. 4, 24, wo Gott die an dem Erstgeborenen Mose's unterlassene Beschneidung damit strafen will, dass er ihn zu tödten sucht. Grausamkeit und Sinnlichkeit sind die hervorstechenden Charakterzüge, die schon in ältester Zeit den Orientalen kennzeichnen. So sehen wir diese religiöse Vorstellung bei Völkern von wilderem fanatischerem Naturel, wie Ammon und Moab, zu Bräuchen ausarten, die der, milder und mässiger angelegten hebräischen Nation, sobald sie nur einigermassen zum Bewusstsein ihres besseren Selbst gelangt war, als der abscheulichste Götzendienst und die entsetzlichste Barbarei erscheinen mussten.

Forschen wir aber nach dem Grunde, warum auf jener niedrigen Stufe der Naturreligion jener Brauch sich ganz besonders auf den erstgeborenen Sohn bezog, bald auch, nach anderem System, auf die eingeborene Tochter, wie wir denn in all diesen Sagen von der Opferung der Kinder durchgängig nicht eigentlich den erwarteten Ausdruck „bechôr", *πρωτόγονος* finden, sondern überall das mythisch so bedeutsame „Jachid, Jechida", *μονογενής* und *μουνογένεια*, wie es bei Philo und fast überall von Iphigeneia, Persephone, Kore u. a. uns begegnet.

Dies beruht auf einer religiösen Vorstellung, die, wie

uns scheint, in die älteste Vorgeschichte der uns bekannten Völker zurückreicht, auf die Stufe jener Culturepoche, die Bachofen mit dem Namen des Mutterrechts und der Gynäkokratie bezeichnet hat, und die den nachmaligen Grundanschauungen ganz entgegengesetzt ist, wie sich dies in Ueberlebseln des indischen Alterthums und anderweitig noch vielfach nachweisen lässt. So berichtet Ed. Gans in seinem ausgezeichneten Werk über das Erbrecht (I. Bd. Berlin 1824), womit Adolf Holtzmann's „Deutsche Mythologie" (Leipzig 1874) p. 247, Lassen's Ind. Alterthumskunde u. A. zu vergleichen: „Es ist bei den Indern religiöse Pflicht, einen Sohn zu haben, weil angenommen wird, dass der Vater durch denselben seine Schuld an seine Ahnen zuerst abträgt: nur die Erzeugung dieses ersten Sohnes fällt innerhalb des Kreises seiner Pflicht: die Erzeugung der übrigen ist etwas, der freien Willkühr Anheimzustellendes. Durch diesen erstgeborenen Sohn wird der Vater noch einmal hienieden geboren, weswegen die Frau Jaja genannt wird, weil sie gleichsam mit ihrem „Gatten" schwanger ist. Dieser Sohn allein befreit durch das Todtenopfer, Çrâddha (einen Reisskuchen) seinen Vater aus der Hölle. Davon hat der Sohn sogar den Namen Puttra d. h. derjenige, der (durch das Todtenopfer den Vater) aus der Hölle „errettet." Daher ist es eine so heilige und so vielfach eingeschärfte Pflicht, nicht zu sterben, ohne einen Sohn erzeugt zu haben . . ." Schon hieraus erhellt, wie vom Standpunkt jener uralten Auffassung der Erstgeborene auch religiös als der Eingeborene bezeichnet werden kann. Auf eine noch frühere Stufe der Naturanschauung aber versetzen uns die fabelhaften Berichte, die uns über das alte Indien und seine Gynäkokratie geworden, besonders bei der sog. gens Pandäa, deren mythischen Züge auch dem grossen Kampf der Kuru's und Pandu's, der uns in dem Mahâbhârata, dem gewaltigen Epos der Inder, begegnet, zu Grunde liegen. — Arrian 8, 6 und Plinius 6, 20. 76 berichten, der indische Herkules (Dusares)

habe nur eine Tochter, Pandäa, aber alle Mädchen des Landes nähmen Theil an den Auszeichnungen der Heraklestochter. Ueber die Bedeutung dieser mutterrechtlichen Religionsanschauungen, sowie über die verwandte Sage der asiatischen Ἐνοτίκτοντες, vgl. man Bachofen's ausführliche Nachweise in s. M. R. p. 194. 355 und 397.

Daher ist es zu erklären, dass auch der nachmalige Sonnengott Adonis in der phönizischen Religion überall als μονογενής, Jachid, ebenso wie Osiris in der ägyptischen, erscheint, über dessen Tod man beim Absterben der Natur im Herbst jene bekannte Trauerklage (Ebel oder Mispad Jachid) anstimmte, wie bei seinem Wiedererwachen im Frühling ihn allgemeiner Jubel begrüsste, cf. Movers, Phön. Cap. VII. p. 192—253 über Adonis und die Adonienfeier, wo aber auch über die analogen Mythen über die Jechida (contr. griech. = Ida), die μουνογενεῖα, deren Tod gleichfalls jährlich beklagt wurde, gehandelt wird.

Aus diesem weit verzweigten Kreise alter mythologischer Vorstellungen sind nun aber auch die euhemeristisch gefärbten und in so mannigfach variirenden Versionen coursirenden Berichte geflossen, die uns in dem eigenthümlichen Machwerk erhalten sind, das unter dem Namen des sog. Philonischen Sanchoniathon bekannt ist und so auffallend übereinstimmende Parallelen zu unserer Sage von A. Opferung enthält.

Wir meinen zunächst jene beiden Stellen, von denen wir bereits oben p. 202 eine wörtlich citirt (ed. Orelli p. 36 u. 34), in welcher letzteren von Ilus (El), der auch Kronos genannt wird, erzählt wird, dass er seinen Vater Uranos aus einem Hinterhalte (λοχήσας ἐν τόπῳ τινὶ μεσογείῳ) überfallen und gewaltsam, in der Nähe gewisser Quellen und Flüsse, entmannt habe. Uranos sei hierauf zu den Göttern erhoben, habe seinen Geist ausgehaucht und das Blut seiner Genitalien sei in die Quellen und Flüsse geströmt, welche Oertlichkeit noch gezeigt werde.“ Er meint den bekannten Adonisfluss, der auch „Nahr Ibrahim“ genannt wird (mög-

licherweise auch ein Beweis für unsere Deutung des Namens Abram), der sich jährlich um die Herbstzeit, wenn der Regen die rothe Erde an seinen Ufern und an den Quellen und Bächen des Libanon losspült, blutroth färbt . . Das war für die Byblier das Zeichen der Trauerzeit. Adonis, hiess es, sei im Gebirge auf der Jagd von dem rauhen Mars-Usow (Esau, dem Wintereber) getödtet, und sein in den Fluss rinnendes Blut färbe das Wasser, cf. Movers, Phön. I, 200. Hier, bei Philo, wird dem Mythos ein anderer ähnlicher Grund untergeschoben.

Der griechischen Sage von der Entmannung des Uranos hat Emil Braun, griech. Götterlehre I § 244 eine grossartige Deutung gegeben: „Himmel und Erde sind seit jener Verstümmelung aller lebendigen Gemeinschaft beraubt", und gewiss hatte sie auch diesen tief poetischen Sinn. Hier wird sie in der nüchternen euhemeristischen Fassung Philo's zu einer nichtssagenden Abscheulichkeit des Kronos degradirt und so auch die andere Stelle (p. 36), die die Opferung des einzigen Sohnes mit der Beschneidung, oder Entmannung vermengt, ihres wahren ursprünglichen Sinnes beraubt. Denn es heisst dort: Als eine Pest und Seuche entstanden, habe Kronos seinen eingeborenen Sohn seinem Vater Uranos zum Ganzopfer dargebracht, sich selbst aber beschnitten und zugleich seine Kampfgenossen, die bei ihm waren, dazu gezwungen." Wie vielen Werth oder Unwerth wir nach diesen Proben auf das Zeugniss des Bybliers Philo und seines angeblichen Gewährsmannes, des Berytiers Sanchoniathon zu legen haben, lässt sich hiernach schon beurtheilen. Gleichwohl halten wir es für unseren Zweck dennoch angethan, auch auf eine dritte, die als die eigentliche Haupt-Parallelstelle Philo's zu Genes. 22 betrachtet werden kann, unsere Aufmerksamkeit zu richten, weil trotz aller Entstellung, trotz aller Unkenntniss und Durcheinandermengung doch die ächten Elemente der phönizischen Sage, die hier zu Grunde gelegen haben,

noch deutlich durchschimmern. Es ist das bekannte und oft citirte Fragment der Schrift Philo's aus Porphyrius, de abstin. II, 56, das da lautet (p. 42 Orelli): „*Κρόνος τοίνυν, ὃν οἱ Φοίνικες Ἰσραὴλ προσαγορεύουσι, βασιλεύων τῆς χώρας, καὶ ὕστερον μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν εἰς τὸν τοῦ Κρόνου ἀστέρα καθιερωθείς, ἐξ ἐπιχωρίας Νύμφης Ἀνοβρὲτ λεγομένης υἱὸν ἔχων μ ο ν ο γ ε ν ῆ, ὃν διὰ τοῦτο Ἰ ε ο ὺ δ ἐκάλουν, τοῦ μονογενοῦς οὕτως ἔτι καὶ νῦν καλουμένου παρὰ τοῖς Φοίνιξι, κινδύνων ἐκ πολέμου μεγίστων κατειληφότων τὴν χώραν, βασιλικῷ κοσμήσας σχήματι, τὸν υἱὸν βωμὸν δὲ κατασκευασάμενος κατέθυσεν.*“ —

Hier wird uns also der *ἱερὸς λόγος*, wie er in der phönizischen Mythologie ursprünglich gelautet haben muss, nur nach Philonischer Weise zur äusseren Geschichte herabgesetzt, überliefert: Kronos tödtet den eingeborenen Sohn wirklich, um bei der hereingebrochenen Kriegsgefahr sich die Gunst und den Beistand der Gottheit zu sichern. So werden uns unzählige Beispiele von ähnlichen Opferungen, die in der Geschichte wirklich vorgekommen, sowohl in der Bibel wie bei den Profanscribenten erzählt. Von Kronos heisst es hier, dass ihn die Phönizier Israel genannt, was Vielen offenbar schon als Unkenntniss oder Vermengung Seitens Philo's gelten musste. Wir können dies nicht so direkt behaupten, sondern halten es wohl für möglich nach der Erklärung, die wir bald von diesem Namen geben werden, dass derselbe wohl auch in der phönizischen Mythologie bereits vorhanden gewesen sein mag. Wir lassen es ferner dahingestellt sein, ob in dieser eine Sage existirte, nach der Kronos einziger Sohn von einer Nymphe Anobret, die Movers als „überfliessende“ oder hebräische Quelle gedeutet, geboren war. Das Wesentliche und Bedeutsame für uns ist, dass von Kronos, den wir nach unserer gegebenen Erklärung als identisch mit Abram kennen gelernt, in der phönizischen Ueberlieferung uns hier dasselbe erzählt wird, was auch der hebräischen Sage ursprünglich zu Grunde gelegen haben muss, nur dass dieser, ähnlich

wie bei den Griechen, durch die nachmalige monotheistische Färbung die Wendung gegeben wurde, Abraham sei hierin von Gott nur auf die Probe gestellt und habe in Wirklichkeit seinen Sohn nicht zu opfern brauchen. Hiermit ist aber der schlagendste Beweis für die Richtigkeit unserer ganzen Ableitung der Abrahamsage gegeben, indem nur auf diese Weise sich die Schwierigkeiten, die sich dieser eigenthümlichen Prüfung Gottes entgegenstellen, aus einem einleuchtenden Grunde lösen lassen. Dies hatte unter allen Auslegern zuerst Vatke richtig erkannt und klar ausgesprochen, indem er (Bibl. Theologie I p. 276) sagt: „Darauf führt auch die Art und Weise, wie Abr. beabsichtigte Opferung des Isaak eingeführt wird: denn hätte die Vorstellung von Menschenopfern gänzlich ausserhalb der Sphäre des Jehovadienstes gelegen, so durfte die Sage eine solche Forderung dem Jehova selbst nicht unter der Form der Versuchung unterschieben, und Abraham hätte vielmehr recht gehandelt, wenn er den Befehl als Gottes unwürdig von der Hand gewiesen hätte.“

Man hat freilich daran Anstand genommen, überhaupt ein solches Zugeständniss zu machen, zumal bei der Geschichte eines Mannes, der in der h. Schrift als Urbild aller Frömmigkeit hingestellt wird, und wer Abr. als wirklich geschichtliche Person auffasst, hat darin auch vollkommen Recht. Aber sollte das Dilemma, in das uns hier die Forschung selber treibt, nicht schon dafür das beredteste Zeugniss ablegen, dass die Ueberlieferung von Abraham eben nur als Sage zu fassen ist und nur als solche begreiflich erscheint? So lange in Israel noch Menschenopfer vorkamen — und das muss allerdings noch in ziemlich später Zeit, wenn auch nur vereinzelt vorgekommen sein — war von der Religion, die wir jetzt unter dem Gottesglauben Israels verstehen, noch kaum die Rede: sie bestand bloss erst im Bewusstsein der wenigen Erleuchteten, aus deren Mitte die Propheten hervorgingen, die gesammte Masse des Vol-

kes durchdrang sie erst nach jener grossen politischen Katastrophe, nach dem Untergange des Reiches Juda, als die theokratisch Gesinnten sich aus der Verbannung zu einem neuen „Krystallisationspunkt“ zusammenfanden; denn noch Ezechiel eifert gegen die, die sich nicht entblödet hatten, ihre Söhne und Töchter im Feuer zu verbrennen (cf. 16. 20. 21). Seit jenem totalen Geistesumschwung des ganzen Volkes lag die ehemalige Naturreligion Israels wie eine entschwundene Welt hinter ihnen. Erblichen war die ursprüngliche Bedeutung ihrer Vätersage, *und immer mehr wurden* alle Züge derselben vom Geist des, nunmehr für immer befestigten Gottesglaubens durchtränkt.

Wie ungehörig erscheint es deshalb, beide Sphären, die wie zwei entgegengesetzte Welten einander gegenüberliegen, *miteinander zu vermengen und von Menschenopfern, die* „Jehova“ gebracht wären, zu sprechen! Der Jehova, dem man noch solche Gräuelopfer darzubringen im Stande war, hat mit dem, in dessen Namen die Propheten ihren Abscheu gegen den götzendienerischen Wahn so deutlich aussprachen, nichts als den Namen gemein; in der Idee aber lagen sie, wie Tag und Nacht, so weit, wie Nord- und Südpol, auseinander.

Es kann deshalb wohl auch kaum etwas Verkehrteres geben, als wenn Gelehrte von dem Israel, das den lebendigen, wahren Gott erkannt, behaupteten, es habe einst dem Moloch seine Kinder geopfert, oder überhaupt Menschenopfer dargebracht. Das war nie das Israel, das wir als das Volk des ächten Glaubens verehren. Wohl aber ist zuzugeben, dass sich diese ächte Volksgemeinschaft erst spät *und in* viel langwierigeren Kämpfen, als insgemein angenommen wird, aus dem Israel hervorgebildet, das noch ganz im Naturdienst der Nachbarvölker versunken war. Es kann daher wohl kaum ein unwissenschaftlicheres und widersinnigeres Verfahren geben, als aus dem, allerdings nicht

abzuleugnenden Heidenthum jener Vor-Israeliten, also auch aus dem Vorhandensein der Menschenopfer bei ihnen, Rückschlüsse ziehen zu wollen, als ob deshalb wohl auch die *Möglichkeit gegeben sei, dass auch die nachmaligen Israeliten*, bis auf die Juden der Neuzeit, die heidnische Sitte, Kinder zu schlachten, insgeheim bewahrt haben könnten, wie dies Ghillany in s. ebenso verkehrten, wie gelehrten Schrift: „Die Menschenopfer der alten Hebräer" (Nürnberg 1842), gelegentlich der ebenso nichtswürdigen, wie wahnwitzigen Blutbeschuldigung gegen die Juden, gethan hat. Eine solch horrende Befangenheit und Absurdität konnte in der That auch nur aus dem Hirn eines deutschen Professors *und „Stadtbibliothekars in Nürnberg" geboren werden.* Mit demselben Recht könnte man aus dem nachweislichen Vorkommen der Menschenopfer bei den alten Germanen sich versucht halten, auch in den Abendmahlsgebräuchen der heutigen deutschen Christen Gelüste nach Menschenblut zu wittern! . .

Zum Glück wird sich durch solche Verkehrtheiten die wahre wissenschaftliche Forschung von ihren Untersuchungen nicht abhalten lassen und nicht darauf verzichten, die Spuren alter Sitten, die von den Anschauungen der späteren Zeiten so himmelweit verschieden, weiter zu verfolgen.

Ohne diese Annahme des herrschenden gleichen Unwesens bei den heidnischen Vor-Israeliten wäre auch die scharfe Polemik der Propheten gegen dasselbe nicht zu begreifen, *wie dies gleichfalls Vatke an gedachter Stelle schon* richtig bemerkt: „Eben so wenig konnte dann dem Propheten Micha (6, 7) die Frage entstehen, ob Jehova Wohlgefallen daran haben werde, wenn man den Erstgeborenen oder Kinder überhaupt als Schuld- und Sündopfer darbrächte. Ein solcher Gedanke wäre schon von vorn herein als gotteslästerlich und abgöttisch ausgeschlossen gewesen." Ja wie hätte das Gesetz (Levit. 18, 21. Deut. 12, 31; 18. 10) es noch nöthig gehabt, ausdrücklich das Hindurchführen der Töchter

durchs Feuer aufs Strengste zu verbieten, wenn überhaupt von Abraham an schon das Menschenopfer unter den Israeliten so verpönt gewesen wäre und zu den überwundenen Standpunkten gehört hätte.

Als nun aber gegen das Ende der Königsherrschaft in Juda die Krisis eintrat, durch die die Mehrzahl des Volkes dem wahren Judenthum gewonnen und auf die Seite der Religionsanschauungen der Propheten herübergezogen wurde, da mochte in der Unmittelbarkeit der Ueberzeugung von der Abscheulichkeit jener Gräuel auch schon die Umbildung jener Volkstradition sich vollzogen haben, wonach die alte Sage über Abraham von der Opferung seines einzigen Sohnes nur noch als eine Prüfung erschien, ohne dass schon damals die Reflexion erwacht wäre, wie denn Gott überhaupt eine so anstössige Forderung an den Erzvater habe richten können. Ohne hier entscheiden zu wollen, ob die schriftliche Fixirung von Gen. 22 schon vor oder nach Jeremias anzusetzen sein mag, — bei den übrigen Propheten findet sich überhaupt keine specielle Anspielung, oder gar ein direkter Hinweis auf diesen Zug aus dem Leben Abrahams — möchten wir doch behaupten, dass Jeremias an den Stellen, wo er diesen Wahn Israels so stark züchtigt (7, 31; 19, 5 und 32, 35) schon jene im Volke sich bildende Legende im Auge gehabt habe, wie er denn 8, 8 stark darauf anzuspielen scheint in den Worten: „wie könnt Ihr sprechen: wir sind die Weisen und die Lehre Jahve's (die Thora) ist bei uns? Aber wahrlich, siehe zur Lüge hat sie der „Lügengriffel der Schreiber (der Soferim, der priesterlichen Sagenschreiber) gemacht!“ An jenen beiden Stellen aber heisst es: „die Söhne Juda's haben das Nichtswürdige in meinen Augen gethan . . sie erbauten sich die Anhöhen des Tophet im Thale Ben-hinnom, um ihre Söhne und Töchter im Feuer zu verbrennen, was ich nicht befohlen, was ich nie gesagt, ja was mir nie in den Sinn gekommen!“ — eine so emphatische dreimalige Wiederholung, dass schon der Talmud

(Taanith 4a) in seiner Weise die 3 starken Abweise auf das Opfer Jephtha's, Mesa's und Abraham's bezogen, weshalb vielleicht auch das „das ich nie gesagt" 7, 31 ausgelassen wurde cf. Ber. r. 56; Albu, Ikkarim 43, 14 (ed. Schlesinger) p. 275. Und in der That blieb der Erzähler dieser, in ihrer Art so einzig dastehenden Glaubensthat, die in späterer Zeit ja so vielfach gefeiert und verherrlicht wurde, in der heiligen Schrift fast vereinzelt stehen, denn keins der übrigen biblischen Bücher, weder die historischen, noch die prophetischen, ja selbst nicht die hagiographischen, nehmen auf dieselbe auch nur die leiseste Rückbeziehung. Geiger glaubte hieraus für seine Ansicht, dass das Judenthum „schon an der Schwelle seiner Geschichte das Menschenopfer verworfen, dass nicht die Bereitwilligkeit zum Opfer die wahre Frömmigkeit Abrahams gewesen, sondern die Unterlassung desselben" einen lautsprechenden Beweis gefunden zu haben. „Der Berichterstatter — bemerkt er in seiner, gegen meine Auffassung gerichteten „Entgegnung" (s. „die Gegenwart" 1867 p. 189) — steht aber mit seiner Darstellung dieses Vorganges ganz vereinzelt innerhalb des biblischen Judenthums. Nicht die leiseste Rückbeziehung auf diese Geschichte und auf das hohe Verdienst Abraham's, auch seinen Sohn freudig darbringen zu wollen, findet sich in der weiteren Geschichte des biblischen Judenthums. Ein solcher Akt wird vielmehr ganz allgemein als strafwürdigstes Verbrechen, als niedrigster, götzendienerischer Gräuel durchgehends gebrandmarkt."

Es ist wahr, erst bei Philo (de Abrah. ed. Mangey II, 26) wird dieser Opfergeschichte zuerst wieder gedacht. Er sucht bereits die gegen A. Vorhaben, den Sohn zu opfern, gemachten Einwürfe zu widerlegen und weist nach, dass weder die analoge Sitte anderer Völker, noch Furcht, noch Aberglaube, Ruhmsucht oder irgend ein äusserer Beweggrund ihn dazu vermocht, sondern lediglich der Umstand, dass seine ganze Seele gleichsam in der Liebe zu Gott aufging. Und darum

opfert er, können wir mit *Recht fragen, seinen Sohn?* warum nicht lieber sich selbst? — Auch Josephus, Ant. I, 13. 1 lässt Gott diese Forderung an Abr. nur stellen, um die Grösse seiner Hingebung an ihn vor aller Welt sich verherrlichen zu lassen. Er lässt deshalb Gott dem Abraham erst alle Wohlthaten, die er ihm erwiesen, aufzählen, wie er ihn über seine Feinde habe siegen lassen, ihn durch die Geburt eines eigenen Sohnes beglückt u. s. w. Darum möge er diese letzte und höchste Prüfung noch bestehen. Ausführlicher und häufiger wird auf Abr. Opfer im N. T. Bezug genommen. Ueberall tritt uns hier der Gedanke entgegen, die Hingabe des Lebens an *Gott,* die *Selbstaufopferung* bilde den höchsten Triumph der Religion und sei deshalb so hochverdienstlich, weil solche Opfer Gott gleichsam als Sühne für menschliche Verschuldung dienten.

In diesem Sinne fährt denn auch Geiger fort: „Erst die späte, trübe Zeit, und zwar mit veranlasst durch den Einbruch des Heidenthums in einen Zweig des Judenthums, wonach die Selbstopferung als ein Verdienst für die ganze Menschheit betrachtet wurde, liess sich dazu verleiten, in dem, wenn auch nicht zur Ausführung gelangten Willen Abrah. zur Opferung seines Sohnes eine hochverdienstliche *Handlung* zu *sehen,* die *seinen Nachkommen* gleichfalls die überfliessende Gottesgnade zuströmen lasse, gerade wie in der von anderen Elementen beeinflussten Religion die Selbstopferung."

So richtig und geschichtlich wahr diese Bemerkung Geiger's in Bezug auf die nachmalige Auffassung dieser Opfersage auch ist, so wenig verschlägt sie doch zur Rechtfertigung seiner eigenen Auffassung. Auch wir wissen recht wohl zwischen der subjektiven Meinung des Darstellers und der objektiven Thatsache zu unterscheiden, aber gerade darum fragen wir: wie hat sich Geiger denn die, der Ueberlieferung schliesslich doch zu Grunde liegende Thatsache — also nicht die Farbe des Berichts, noch auch die höhere

Auffassung, die als blosse Ahnung den Bericht durchweht — gedacht? Wenn das Judenthum, wie Geiger sagt, in allen seinen Organen und zu allen Zeiten, ohne irgend *welche Concession diesen wildesten Ausbruch des rohesten* Heidenthums mit Entrüstung zurückgewiesen — wie ist doch, fragen wir, jene „vereinzelt dastehende Sage" in die Bibel hineingekommen? Von welcher Zeit ab datirt Geiger dieses Judenthum? von 2000 v. u. Ztr., also schon von Abr. ab, oder von 1000 (David), oder gar erst von 500 v. Chr. (Ende des Exils)? wie kam Abraham, wenn er wirklich gelebt hat, nur auf die Idee, Gott verlange so Unerhörtes von ihm? wenn er aber nicht gelebt hat, und auch nach Geiger's Ansicht nur eine mythische Person ist, wie konnte solche Vorstellung über ihn entstehen? Wir sehen, Geiger's *Darstellung lässt viele Fragen völlig unbeantwortet, und es* war wohl doch nicht eine „falsche Adresse", an die wir schon damals unsere Fragen und Mahnungen gerichtet; wir glauben vielmehr, dass man uns die Antwort schuldig blieb, weil der „Adressat" nicht „zu finden" war. —

So sind wir denn gleichsam von selbst schon zu dem anderen Theil unserer Betrachtung hinübergeführt, die Reihe der Ansichten, die man über diese eigenthümliche Opfergeschichte Abrahams aufgestellt, sowie der Versuche, die nicht unbedeutenden Schwierigkeiten und inneren Widersprüche derselben zu lösen, in kurzem Ueberblick uns zu vergegenwärtigen. Und in der That, es wird sich zeigen, dass dieser in eine „Prüfung" umgewandelte Mythus der Auslegung selbst zu einem „Prüfstein" werden sollte, an der die Aechtheit jeder Ansicht sich erproben muss, zu einer scharf abwägenden Hand, die, gleich jener unsichtbaren, mit deutlicher, unfehlbarer Schrift vor Aller Augen ihr „Gezählt" — „Gewogen" — und „Zu leicht befunden" an die Wand schreibt.

Es ist richtig, dass wir erst im N. T. der Ausdeutung jener schon im A. T. zu einem Triumph des Glaubensgehorsams, zu einem Höhepunkt göttlicher Offenbarung

umgewandelten Erzählung zur vollen Tiefe ihrer Bedeutung und zum ganzen Umfang ihrer heilsgeschichtlichen typischen Vorbildlichkeit begegnen, wie dies von den, zur Mystik hinneigenden gläubigen Theologen aller Zeiten, Kirchenvätern sowohl, wie neueren, auch hinlänglich ausgesprochen ist (cf. Augustin, de civit. Dei 16, 32. Tertullian adv. Judaeos c. 10; Hengstenberg, Gesch. d. Reiches Gottes unt. d. A. B. (Berl. 1869) § 2, 11. Delitzsch, Com. z. Gen. p. 409 „Sie dient, sagt Letzterer, der Vorausdarstellung dessen, der als der rechte aus Gott geborene Same Abrahams sich in den Tod dahin geben lässt und sich selber opfert, um durch Ein Opfer zu vollenden alle, die geheiligt werden.“ — „Der Vorgang auf Morija ist das Vorspiel des welterlösenden Vorganges in Jerusalem, welcher die in allen Opfern abgeschattete Wahrheit selber ist.“ — Wir sehen also, dass im N. T. Abrahams Aufopferung des Liebsten, was er besass, für Gott ein Sinn untergelegt wird, der ihr ursprünglich vollständig fremd war und ganz fern lag, nämlich die Pflicht der Selbstaufopferung, oder der Hingabe des Liebsten, was wir besitzen, für Gottes Sache. In diesem Sinne wird nämlich dieser, an sich ja unzweifelhaft erhabene und herrliche Gedanke in direkte Beziehung zu Abraham's Opfer gesetzt, vgl. Matth. 10, 37. Luk. 14, 26. Hebr. 11, 17—19. Röm. 8. 32. Jac. 2, 21—28. Aber wer sieht nicht sofort ein, dass hier zwei vollständig heterogene Vorstellungen miteinander confundirt werden? dass hier Dinge miteinander in Verbindung gesetzt und verglichen werden, die ursprünglich und der Idee nach vollständig verschieden sind? Ein Anderes ist es, für Gott, für Recht und Wahrheit, für die Sache der Menschheit sein Leben hingeben, ja selbst das Liebste freudig opfern; ein Anderes, wie bei Abraham, ohne jede sichtbare Veranlassung, ohne dass die höchsten Güter auf dem Spiele stehen, einen Anderen, und wäre es selbst das eigene Kind, dem Tode weihen — eine That, der es — so ohne Weiteres — an jeder sittlichen Basis gebricht.

Es ist ja bekannt genug, dass jene rücksichtslose Hingabe an Gottes Sache, jener Todesmuth, wo es gilt, für das Höchste einzutreten, auch im A. T. gefordert wird (vgl. Exod. 32, 29 und Deuteron. 33, 9, wo vom Stamme Levi gerühmt wird, dass er ohne Rücksicht auf Vater und Mutter, Bruder und Schwester, Sohn und Tochter, bis zur Tödtung der Nächsten und Theuersten, für Gottes Recht eingetreten — wohlverstanden, wo es zur Pflicht, zur unumgänglichsten Nothwendigkeit geworden. Aber wo liegt in Abrahams Versuchung auch nur die leiseste Andeutung einer solchen zwingenden Ursache vor? Ausser dem Umstand, dass es Gottes Wort war, das Abr. (ohne jede Andeutung, weshalb?) zu solcher That aufforderte, sehen wir uns umsonst nach dieser Veranlassung um. Wohl wissen wir, dass gerade in dieser Unmotivirtheit und Unbegreiflichkeit des göttlichen Befehles die gläubige Auffassung den höchsten Triumph des Gehorsams Abr. findet; das mag subjectiv für Abraham begründend sein, kann aber nimmer absolut und objectiv für Gottes Absicht annehmbar gelten, ohne ein heidnisches, widergöttliches Element in den Gottesbegriff zu bringen.

Im N. T. ist offenbar nach dieser Seite hin die Reflexion noch gar nicht erwacht. In ihrer ganzen und vollberechtigten Bedeutung sehen wir diese Erwägungen und Bedenken dagegen in der jüdischen Hagada zum Durchbruch kommen. Ehe wir jedoch näher betrachten, wie dieselbe diesen inneren Widersprüchen und Einwürfen Ausdruck geliehen, und auf welche Weise sie dieselben auszugleichen sucht, scheint es uns zweckdienlich, die Gegenbemerkungen eines neueren Theologen gegen die von Geiger in gedachter „Entgegnung“ entwickelte Auffassung der Akeda zu hören, die uns als beste Vorbereitung auf jene hagadischen Umgestaltung der Sage erscheint.

In einem Artikel derselben Wochenschrift „die Gegenwart“ p. 204 mit der Ueberschrift: „Auch ein Wort über die Opferung Isaaks“ bekämpft Dr. Rothschild aus Alzey,

der, nebenbei gesagt, von einem mythischen oder sagenhaften Ursprung der Geschichte Abr. auch nicht eine leise Ahnung, geschweige denn ein richtiges Verständniss hat, die allerdings missverständliche Behauptung Geiger's, dass die Bedeutung jener Erzählung eigentlich nicht in der Bereitwilligkeit Abr. und Is. zu dem verlangten Opfer zu suchen sei, sondern in dessen, wenn auch unfreiwilliger Unterlassung. Er findet sie vielmehr darin, dass Gott dem Abr. hier offenbart habe, dass der hohe Beruf, die Hingebung an die heilige Sache Gottes und der Religion in Zukunft den Vätern wie den Kindern schwere Opfer auferlegen werde etc. „Geiger schreibt die Erscheinung, dass die Akeda in allen Klagen Israels über seine Leiden citirt wird, dem Einflusse des Christenthums zu, wo im heidnischen Anklange die Selbstopferung eine hervorragende Bedeutung erlangt hatte. Ich leugne nicht, dass christliche Ideen mit eingewirkt haben, aber zur Erinnerung an die Akeda und zur Hervorhebung von deren Sinn und Bedeutung bedurfte es einer solchen Einwirkung nicht. Die Veranlassung dazu ward in genügendem Masse von den Ereignissen der Geschichte gegeben (man denke an die Kreuzzüge!) und es ist, wie wenn die Darstellung der Bibel sie typisch vorgezeichnet hätte . . .“

„Die Möglichkeit, auch nur zum Schein Menschenopfer zu verlangen, den Vater zum Abschlachten seines einzigen geliebten Sohnes auffordern zu können, ist beim Gotte Abrahams gar nicht denkbar. Das sind Eigenschaften des bösen Prinzips, des heidnischen Gottes, dem Abr. nicht dient. Seine grausamen, barbarischen Anforderungen hätte Abr. zurückweisen müssen. Für den Gott Abr. ist eine solche Aufforderung gar nicht zulässig, aber deshalb auch nicht die Annahme, dass Abr. Gehorsam und Hingebung, dass sein weiches Vaterherz zwecklos und unsinnig auf einem so harten Steine hätte geprüft werden können und sollen. Die Erzählung ist daher nach unserer Deutung vorbildlich und typisch zu erklären, auf die Opfer, selbst die Todesopfer

hindeutend, welche die Hingebung an die heilige Sache Gottes Abr. Nachkommenschaft, dem zukünftigen Israel, auferlegen werde."

Wir brauchen diese Erklärung nicht zu widerlegen, so annehmbar und gerechtfertigt sie auch vom ethischen Standpunkt und im paränetischen Sinne sich darstellt: sie beseitigt die Frage nicht: war der didaktische Zweck auf Abraham berechnet, warum konnte er nicht durch direkte Belehrung erreicht werden? wollte Gott erfahren, was in Abr. Gemüth vorging, wie verträgt sich das mit seiner Allwissenheit? wollte er es der Welt offenbar machen, warum heisst es: nun weiss ich, dass Du gottesfürchtig bist! es musste vielmehr heissen: nun habe ich kund gethan und bewiesen (atta hodaati) etc. —

Sehen wir deshalb, wie die jüdische Hagada in Midrasch und Talmud die unleugbaren Schwierigkeiten dieser Versuchungsgeschichte zu beseitigen verstanden. Denn um Gott nicht eine solche „Prüfung" zuschreiben zu müssen, die sich mit seiner Allwissenheit, wie seiner Güte nicht verträgt, da von Gott nicht ausgehen kann, was des Menschen Heiligstes, sein sittliches Gefühl, sein Pflichtbewusstsein, durchkreuzen und verwirren würde, so verwandeln sie diese „Prüfung" einfach in eine „Versuchungsgeschichte", in der Gott, wie bei Hiob, so auch bei Abraham, *dem Ankläger, dem Satan, gestattet*, den starken Glaubensmuth Abr. auf die Probe zu stellen. Und war einmal dieser Ausweg gefunden, so begnügte sich die jüdische Sage nicht damit, bloss Gott gegenüber den personificirten Bösen in die Handlung zu verflechten, sondern sie lässt ihn nun auch eben so geschickt an allen Personen dieses Drama's sein teuflisches Amt und Blendwerk verrichten, an Abraham sowohl, wie an Sara, an Isaak, ja selbst an den ihn begleitenden Knaben, Ismael und Elieser, zwischen denen sich der Dialog entwickelt wie im besten Drama. Dadurch gewinnt denn dieser Vorgang jene dramatische Lebendigkeit,

die sogar durch die verschiedenen Versionen und Wendungen der Sage noch vielfach abgewechselt wird, so dass wir uns fast auf den Boden jener grossen Sagenstoffe der griechischen Tragödie versetzt glauben, die die grossen Tragiker, ein Aeschylos, Sophokles, Euripides, gleichfalls ein jeder nach seiner eigenthümlichen Auffassung, dargestellt und behandelt haben. Dr. B. Beer hat uns in seinem „Leben Abrahams nach Auffassung der jüdischen Sage" den Stoff, schon in seiner ganzen Ausführlichkeit bearbeitet, vorgelegt, und es ist nicht uninteressant, das Walten der Sage hierin nach den variirenden Quellen und von den verschiedensten Motiven ausgehend, zu verfolgen. — Vgl. den Abschnitt X. des gedachten Buches: „Opferung Isaaks" p. 57—71 und dazu die entsprechenden Anmerkungen 599—786. — Wir können uns hier natürlich nur gestatten, ein kurzes Resumé dieser Sagen wiederzugeben.

Mit demselben „Prolog im Himmel", wie das Buch Hiob, beginnt auch hier das Drama, ja es geht demselben nach dem vielfach gedeuteten Anfang, Gen. 22, 1 „Und es war nach diesen Worten" noch ein kleines Vorspiel voran: Isaak und Ismael beginnen einen Wettstreit darüber, wem von ihnen wohl des Vaters Besitzthum anheim fallen werde. „Ich bin der Erstgeborene! ruft Ismael. — Ja, der Sohn der Magd! versetzt Isaak. — Aber ich bin würdiger, als Du; ich liess, kaum 13 Jahre alt, ohne Sträuben die Beschneidung an mir vollziehen! rühmt sich jener. — O, wenn es darauf ankäme, bemerkt Isaak, ich würde selbst mein Leben freudig hingeben, wenn Gott es verlangte!" —

So kommt denn der Tag heran, da die Gottessöhne (die Engel) sich vor den Herrn stellen; auch der Widersacher, der die Menschen anklagende Satan (Samael) unter ihnen. Woher kommst Du? fragt ihn Gott. — Ich streifte auf der Erde umher, da sah ich Abr. Du hast ihn mit Segnungen überschüttet, was thut er? Auch nicht einen Stier, einen Widder brachte er Dir von seinen glänzenden Mahlen! — Der

Herr erwiedert: Hast Du wohl auch recht Acht auf ihn gehabt? Jenes Mahl bereitete er um seines Sohnes willen; sowahr ich lebe, würde ich selbst diesen einzigen Sohn als Ganzopfer von ihm fordern, sogleich brächte er ihn dar! — „Wohlan, thue, Herr, wie Du gesprochen, ob er wohl Deinem Befehle nachkommen wird! — (Sefer hajasch. Ber. r. 55 Pseudo Jonathan und Synhedr. 89 b.). —

„Nach diesem Vorgange im Himmel" beginnt nun die Handlung auf Erden. Noch in derselben Nacht erscheint der Herr dem Abraham im Traume. Mit leisem Ruf, um ihn nicht zu erschrecken und seinen Sinn durch das Unerhörte seiner Bitte nicht zu verwirren, spricht er zu ihm: Abraham! — Jener antwortet: Hier bin ich! — Im weichsten, bewegten Ton der Bitte spricht Gott das: „Nimm doch (Kach na!) Deinen Sohn! — Gott rechnet ihm noch einmal all das Gute vor, das er für ihn gethan (vgl. Joseph. Alt. I, 13. 1), wie er es ihm aber auch an Prüfungen nicht habe fehlen lassen: sinnig wird das Wort Hiob 4, 2 angewendet: Solltest Du, so man nur versuchungsweise ein Wort an Dich richtet, gleich ausser Dir gerathen? — Siehe, Du hast Andere so oft ermahnt, Schwache und Strauchelnde aufgerichtet; solltest Du nun, da es Dich selbst trifft, gleich die Fassung verlieren? — Ist nicht Dein Glaube auch Dein Vertrauen? u. s. w. Nimm Deinen Sohn! — „Welchen? ich habe deren zwei. — Den Einzigen" (Jechideha, die LXX scheinen Jedideha gelesen zu haben, sie übersetzen: τὸν ἀγαπητὸν!) — „Jeder von beiden ist der Einzige seiner Mutter!" — „Den Du liebst!" — „Mit gleicher Liebe umfasse ich beide!" — Nun wohlan, den Isaak! — So behutsam habe der Herr Abr. auf das Schreckliche vorbereitet, bloss um ihn durch das Grausame dieser Prüfung nicht zu verwirren.

Abraham lässt sich auch nicht beirren; er spricht mit Ps. 26: ich handle nach der Einfalt meines Glaubens! — „Merkst Du denn nicht, dass Dein Glaube — Deine Thorheit ist? flüstert Satan. Er hört nicht auf ihn. — Nun,

so will ich Dir's verrathen (Hiob 4, 12), mir ward das Wort verstohlen zugeraunt! Ich hörte hinter dem Vorhange (im Rathe der Himmlischen), dass Isaak gar nicht geopfert werden soll, sondern ein Lamm statt seiner." Auch das verschlug nicht. Satan konnte sein eigen Werk nicht mehr hintertreiben; denn Abraham schenkte ihm keinen Glauben. „Das ist die Strafe des Lügners: wer einmal lügt, dem glaubt man nicht u. s. w.

Abraham macht sich auf den Weg nach Moria. Jetzt galt's, ihm erst recht in den Weg zu treten. Abr. nimmt Abschied von Sara, ohne ihr ein Wort von seinem Vorhaben mitzutheilen. In bunter Variation wird nun bald Sara, bald Isaak über den Zweck dieser befremdenden Reise getäuscht.

Satan tritt an Abr. heran in Gestalt eines alten gebeugten Mannes und fragt ihn: Wohin gehst Du? „Mein Gebet zu verrichten!" — Wozu das Feuer und Schlachtmesser? — „Wir bleiben längere Zeit, um Thiere zu unserem Unterhalt zu schlachten!" — „Mich täuschest Du nicht, Alter: war ich doch zugegen, als eine Stimme Dir befahl, Deinen Sohn zu opfern! Wisse, das war nicht Gottes Ruf, den Du vernahmst, das war des Satan's Stimme! (Tanchuma z. Stelle). Abr. bleibt dabei, Gottes Ruf vernommen zu haben. — „Und willst Du Dir solche Prüfung gefallen lassen? Morgen wird er Dich dafür des Mordes zeihen, Hand an Dein eigen Kind gelegt zu haben!" —

Als Satan sah, dass er beim Vater nichts auszurichten vermochte, wandte er sich an den Sohn in Gestalt eines lebenslustigen Jünglings. „Armer Sohn, weisst Du, was Deiner harrt?" — „Gleichwohl, es ist mein Vater, ich folge ihm!" — Nicht ohne allen Eindruck indess blieb des Versuchers Wort bei Isaak. Er fragt seinen Vater: Wo ist das Lamm zum Opfer? — Satan lässt unterwegs einen reissenden Strom ihren Weg hemmen, Alles umsonst. — Während die Sage den ganzen Reichthum ihrer Bilder und Farben

verschwendet, um die erhabene Scene auf Moria selbst in vollem Glanze auszuschmücken, so dass selbst Engel darum bitterlich weinen, flicht sie ihre herrlichen Arabesken *auch um das Gemälde vom Tode Sara's.* (Vgl. Beer L. A. IX. Abschnitt, p. 72 und Anm. 787 — 792, wo sie aufs Neue wieder Satan seine Hand im Spiele haben lässt, um den Tod der Heldinn mit dem höchsten Maass der Tragik zu motiviren. Wir müssen näher darauf einzugehen, als unserem *Zwecke fern liegend, verzichten.*

Statt den Versucher in die Handlung zu verflechten und das Problem der Theodicee in der grossen Frage der menschlichen Schicksale, das dem Lehrgedichte Hiob zu Grunde liegt, auch in die Akeda zu tragen, mit der es gar nichts zu schaffen hat, da es sich dort um Leiden, die Gott als Prüfung sendet, hier aber um eine unmotivirte Prüfung handelt, haben die meisten übrigen apologetischen Erklärer der Bibel ihre Zuflucht dazu genommen, jene Versuchung einfach als ein Traumgesicht Abraham's darzustellen. So schon der Koran, Sure 37, 101. Am ausführlichsten hat Maimonides in s. More III, 24 darüber gehandelt, der jenen Befehl Gottes gleichfalls für ein prophetisches Traumgesicht Abr. erklärt, das aber für ihn dieselbe Gewissheit hatte, wie der helle Tag des Bewusstseins (sonst bliebe die Frage, wieso er erwachend habe ausführen wollen, was er im Traume geschaut, und wieso er eine falsche Eingebung für eine ächte habe halten können?) und die Gott nur, um der Welt zu zeigen, was man aus Liebe zu ihm thun müsse, also lediglich zu einem didaktischen Zwecke veranstaltet habe —, eine Ansicht, in der ihm die meisten der älteren jüdischen Ausleger, selbst Aben Esra, gefolgt sind, und über die sich im Wesentlichen selbst Ewald, (Gesch. d. V. Isr. I, 433 II. Ausg.) Tuch u. andere neuere Kritiker nicht erhoben haben.

Viel tiefer und ernster haben die Vertreter der Orthodoxie in die inneren Schwierigkeiten der biblischen Erzäh-

hung einzudringen sich bemüht, wenn sie auch freilich vermöge ihres Standpunktes dieselben nur um so weniger zu lösen im Stande waren. Ihnen voran Dr. E. W. Hengstenberg, weiland der Hauptkämpe im orthodoxen Heerlager, der in seiner bereits citirten, nach seinem Tode herausgegebenen „Geschichte des Reiches Gottes“ sich über die Opferung Isaaks also vernehmen lässt: „Die Begebenheit wird gleich zu Anfang als Versuchung bezeichnet, die Gott über Abr. verhängte. Dies hat bei Manchen Bedenken erregt. Gott versucht Niemanden, sagt Jacobus, ja der Herr selbst erklärt dasselbe: denn er lehrt uns bitten, dass Gott uns nicht in Versuchung führen möge. Wenn Gott Jemanden in Versuchung führte, so dürften wir nicht also bitten. — Es giebt 2 Arten von Versuchungen: die im bösen Sinne, die vom Bösen ausgehen, und die im guten Sinne, die von Gott ausgehen. Sie heisst besser Prüfung. Abr. wurde nicht über Vermögen versucht (?), das geht daraus hervor, dass er in der Prüfung bestand (!), dass er dachte, Gott könne wohl auch die Todten erwecken (Hebr. 11, 17—19); das macht seinen Sieg so herrlich. [Wir erlauben uns dagegen zu bemerken, dass gerade nach obiger Unterscheidung A. nicht geprüft, sondern versucht worden wäre; die Ausrede, dass A. ja wissen musste, dass Gott den Isaak auch wieder ins Leben rufen konnte, ändert hieran nichts; es würde die Grenze zwischen gut und böse in den Augen des Menschen, der das Gute wählen soll, nur verwischt werden. Mit Leiden kann Gott prüfen, aber nicht mit einer Forderung, das Unnatürliche, Unsittliche zu thun, weil Gott hinterdrein im Stande wäre, aus Saurem Süsses zu schaffen; das hiesse, die Liebe zum Guten im Menschen selbst vernichten und verwirren].

„Man darf nicht ausser Augen lassen, dass A. auf ganz untrügliche Weise von dem Befehle Gottes versichert sein musste, ausserdem würde seine Folgsamkeit ein Gräuel vor Gott gewesen sein. [Wir bemerken dagegen,

dass gerade hierin das ἄξύμφορον, der unerträgliche Widerspruch der Handlung liegt, dass A. das für Gottes Willen halten konnte und sollte; worin lag das Kriterium dieser angeblichen Untrüglichkeit? hörte er den Ruf Gottes? und wo? in seinem Herzen? — Nein! wo sonst? hier liegt eben die Mystik und Mystifikation der orthodoxen Annahme].

„Auch muss man wohl die Beziehung des Befehls auf den ganzen geistigen Zustand A. ins Auge fassen. Man darf den Befehl nicht als einen solchen betrachten, der unter Umständen sich auch jetzt noch wiederholen könnte [warum nicht?!], der Befehl setzt einen Zustand kindlicher Unentwickeltheit voraus. [Wir meinen: desto schlimmer! Ein Kind darf man erst recht nicht versuchen, vor einem „Blinden" keinen Anstoss in den Weg legen]. „Wem aus Gottes eigener Offenbarung in seinem Worte die klare und feste Einsicht in Gottes Willen und sein Gesetz eröffnet worden [bezieht sich das auf Abr., oder auf die Offenbarung Gottes an Andere?], den prüft Gott nicht dadurch, dass er ihm etwas gebietet, was diesem Gesetz widerspricht. [Hier fehlt die sehr verfängliche Antithesis! Wir setzen sie her: aber Abr., dem diese klare und feste Einsicht in Gottes Willen und sein Gesetz noch nicht eröffnet worden, den konnte Gott noch dadurch prüfen etc. das ist doch Gottes noch unwürdiger. Oder besass A. diese klare Einsicht doch, dann ist Hengstenberg's Thesis falsch.] — Wir werden übrigens bald sehen, dass ein anderer orthodoxer Ausleger, Franz Delitzsch, das gerade Gegentheil behauptet: „Auf das Bedenken, wie Gott eine solche Handlung gebieten konnte, gegen die das menschliche Gefühl sich sträubt, ist zu antworten: Gott steht nicht unter dem menschlichen Gefühl, sondern über ihm, seine Forderungen und Handlungen [wer nur eben wüsste, was seine Forderungen sind?] sind immer gut, aber nicht immer übereinstimmend mit seinem für Menschen gültigen Gesetze. Aber leistet Gott

nicht der Sünde Vorschub, indem er etwas gebietet, was als eine That menschlicher Wahl Sünde sein würde? Auch dieses Bedenken erledigt sich, wenn wir erwägen, dass Gott, was er von Abr. verlangt, nur zu dem Zwecke der Glaubensprüfung verlangt [„Und der Zweck heiligt die Mittel? auch für Gott? — das sind ja schöne Grundsätze!]; es stellt sich ja heraus, dass Gott nicht das Opfer Isaaks in seinem äusserlichen Vollzuge, sondern nur in seinem *innerlichen geistlichen wollte, nicht die Opferung* Isaaks mit dem Schlachtmesser, sondern die heiligende Hingabe desselben an Jehova" (s. Delitzsch, Comm. z. Genes. II. Ausg. p. 411). Doch hören wir Hengstenberg weiter an:

„*Indessen darf man* sich nicht verhehlen, sagt er, dass diese Bemerkungen die Schwierigkeiten noch nicht vollständig beseitigen. [Aha!] Es ist schwer zu begreifen, wie Gott, der Unwandelbare, zuerst etwas gebieten kann, dessen Ausführung er nachher untersagt: es lässt sich kaum rechtfertigen, auch wenn A. unentwickelter Zustand gehörig beachtet wird, wenn Gott nur noch versuchungsweise *etwas gebietet*, was *nach seinem* Gesetz im Uebermass gottlos ist. Diese Schwierigkeiten werden beseitigt, wenn man den Befehl Gottes geistig fasst, ihn von der geistlichen Opferung Isaaks versteht, — eine Auffassung, zu der man um so mehr berechtigt ist, da die Anwendung der Opferausdrücke im A. T. durchaus symbolische Bedeutung hatte, Abschattung geistlicher Verhältnisse war, *durch die ganze Schrift hindurchgeht*, z. B. Hos. 19, 3. Ps. 51, 19. 141, 2. [Wir bemerken: sehr wahr, dass ächte Religiosität nicht ohne Opfer denkbar, doch das ist ja nur im abstrakten figürlichen Sinne richtig; wo aber in aller Welt ist *aus dem einfachen* Wortlaut von Gen. 22 zu ersehen, dass das Opfer nur figürlich gemeint sei?]

„Trefflich, fährt daher H. fort, bemerkt Lange in dem Leben Jesu I S. 120, Jehova gebot dem Abram: Du sollst den Isaak opfern; er war bereit zu diesem Opfer; ver-

stand aber im entscheidenden Moment das Gebot so, als ob Moloch zu ihm gesagt hätte: „Du sollst den Isaak schlachten!" — [Der Ungeschickte!] — „Der Modus der Opferung wurde „absichtlich" nicht näher bestimmt. Das Missverständniss war ein von Gott gewolltes! Das Volk des Bundes ist ein Volk des Opfers!" — [Da haben wir's wieder: das Ganze beruhete nur auf einem „Missverständniss", wie gewöhnlich! Das ist fatal!]

Doch es mag als Probe genug sein: zu solchen Ungereimtheiten, zu solchen Absurditäten gelangt die fromme Auslegung, die an der herkömmlichen dogmatischen Anschauung über diese an sich ja trefflichen Ueberlieferungen der Vorzeit festhält, und zu solchen Endergebnissen lässt sich gerade ein Hengstenberg, die Crême der Orthodoxie, hinreissen! Um das von Lange zu lernen, hätte er besser gethan, bei den jüdischen Hagadisten in die Schule zu gehen; denn diese Ansicht wird schon Beresch. rabb. z. St. vorgetragen, eine Ansicht, die selbst Aben Esra für gut genug hielt, sie zu adoptiren. (Vgl. Beer, L. A. p. 69, Anm. 785, wo sie also wiedergegeben wird: „bring' ihn hinauf le'ôlâ „zu dem Ganzopfer" aber nicht „als Ganzopfer"!).

Doch lässt es sich nicht leugnen, dass auch in den Reihen der positivgläubigen Ausleger sich eine Anzahl solcher findet, die von dem Geist der historischen Kritik viel mehr in sich aufgenommen und im Ganzen mehr zu einer wissenschaftlichen, historisch-rationellen Auffassung hinneigen, meistens freilich, um sich gegen diese nur zur Wehr zu setzen und als Apologetiker die anstürmenden kritischen Zweifel mit der Aegide eines künstlichen, sublimirten Dogmatismus zu Boden zu schlagen.

Wir citiren unter diesen beispielsweise die Ansicht, die Franz Delitzsch in s. Comm. z. Gen. über diese Opfergeschichte vertritt. Derselbe sagt das. p. 407: „Die Handlung, welche dem A. abgefordert wird, läuft so wider das

menschliche Gefühl und Gottes eigenes Gebot. 9, 6, dass Schelling den Elohim für dasselbe widergöttliche Prinzip erklärt, welches andere Völker zu Menschenopfern verleitete und den „Male'ach Jehova“ für die Erscheinung des wahren Gottes, welche durch das widergöttliche Prinzip vermittelt ist und dieses überwindet (Vorles. ed. Paulus S. 661 f.). Mit anderen Worten: es zeigt sich hier an einem einzelnen Falle, dass die Offenbarung des A. T. nur die durch die Mythologie hindurchbrechende Offenbarung ist; „Elohim ist die Substanz des alttest. Bewusstseins, der Engel Jehova's dagegen ist nichts Substantielles, sondern ein im Bewusstsein nur Werdendes, nur Erscheinendes.“ Diese Ansicht (an welche die Ewald's, dass die Erzählung von der, die Opferung Is. fordernden „Nacht- und Traumstimme“ die „helle und laute am vollen Tage“ unterscheide, und die Knobel's anstreift, dass Elohim gebraucht werde, so lange es sich um ein Menschenopfer handelt, und dass erst nach Beseitigung solchen, der Jehovareligion fremden Opfers Jahve eintrete) steht ebenso sehr in Widerspruch mit dem Wortlaut der Geschichte, als ihrer neutest. Auffassung. Mit jenem: denn der Engel Jehova's setzt voraus, dass der Befehl, der an A. erging, als ein göttlicher, selbstverläugnenden Gehorsam heischte (cf. V. 12) — mit dieser: denn die neutest. Schrift sieht die That A. als eine Glaubensthat an (Hebr. 11, 17—19), in welcher der Glaube das Leben der Werkthätigkeit bewies, welches zu seinem Wesen gehört (Jac. 2, 21—23). Die Wahrhaftigkeit dieser Aussagen der alttest. und neutest. Schrift rechtfertigt sich auch; die Versuchungsgeschichte A. besteht die doppelte Probe, die jede offenbarungsgeschichtliche Thatsache bestehen muss. Es giebt ein objectives und ein subjectives Kriterium, an denen sie sich zu erwahren hat etc.“ Der geneigte Leser wolle uns die weitere Ausführung, von der wir oben bereits eine Probe gegeben, gefälligst erlassen, da sie nach den hier nachgewiesenen

Thatsachen über den Ursprung der Abrahamsage doch als hinfällig erscheinen muss.

So sehen wir denn die traditionelle Auslegung sich als unfähig erweisen, die in der Erzählung selber liegenden unauflösbaren Schwierigkeiten hinwegzudeuten. Aber auch die Vertreter der historisch-kritischen Schule haben wohl den sagenhaften Charakter der Erzählung im Allgemeinen zu würdigen verstanden, aber zu dem eigentlichen Grund und Kern des Ursprungs dieser Sagen sind sie nicht vorgedrungen.

So sagt Dillmann in s. Comm. z. Gen. p. 301 zwar ganz richtig: „Menschenopfer und besonders Kinderopfer waren in weiten Kreisen unter kenaan. und semit. Völkern verbreitet „bei den vorhebräischen Völkern Palästinas“ und führt die ganze Fülle der Schriftstellen und Zeugnisse der alten Profanscribenten dafür an. „Dass auch die Israeliten der mosaisch. und nachmos. Zeit von derlei Bräuchen noch nicht losgekommen waren, zeigen die gesetzlichen Verordnungen dawider etc. . . . „Gegenüber dieser schwer ausrottbaren Verirrung war es allerdings von höchster Wichtigkeit [weiter nichts?], dass die Urgeschichtsschreiber schon in Abr. Leben und Beispiel klar lehrten, in welchem Sinne Gott auch die Aufopferung des liebsten Kindes wolle und in welchem nicht, und zugleich nachwiesen, wie die volle Wahrheit darüber schon vom ersten Vater des Volkes erkämpft worden war. [Also Dillmann meint, erst die späten Geschichtsschreiber lange nach Mose hätten das so dargestellt, dass A. das Menschenopfer schon verabscheut — ob das an sich wahr sei, gehe freilich daraus noch nicht hervor, und doch schreibt er: In der That hindert nichts, anzunehmen, dass diese bessere Erkenntniss schon von Abr., dem Anfänger eines höheren Religionslebens in der Menschheit, obgleich erst in schwerem Kampfe erstritten, und seinem Hause eingepflanzt wurde“ — und wie verträgt sich damit nach seiner Erklärung die Thatsache, dass trotz dieser

Erkenntniss seit Abr. die Menschenopfer in Israel bis fast zum Exil hin noch üblich waren?]

Doch nicht bloss Forscher, die die Geschichtlichkeit Abrahams noch aufrecht erhielten, sondern auch solche, die kein Hehl daraus machen, dass sie die ganze Patriarchengeschichte für durchweg mythisch halten, haben gleichwohl nicht versucht, oder nicht vermocht, *den wirklichen historischen Zusammenhang* klar darzulegen, wie diese Ueberlieferung *entstanden und* bis zu der Gestalt, in der sie uns jetzt vorliegt, sich gebildet habe. Wir rechnen dahin die ganze Reihe der hervorragenden Kritiker, wie Vatke, Beck, Planck, Graf, Kuenen, Kayser, de Lagarde, Bernstein, Nöldeke, Geiger, Steinthal, Goldziher u. A. Wie wichtig es aber ist, dass die historische Kritik auch positiv den Kern jener Sagen nachzuweisen im Stande ist, braucht wohl kaum gesagt zu werden. Wie wenig gleichgültig und überflüssig es ist, den Gegnern hier mit positivem, bestimmtem Urtheil entgegenzutreten, zeigt ein kleines Brochüren-Scharmützel, das sich zwischen Geiger und dem Rabb. Dr. Joël in Breslau, unmittelbar nach einem, vermuthlich durch meine Besprechung der Akeda angeregten Cultusstreit, entsponnen. Es liegt in folgenden Schriften vor: Dr. A. Geiger, unser Gottesdienst. Eine Frage, die dringende Lösung verlangt. Breslau 1868. — Dr. M. Joël, zur Orientirung in der Cultusfrage 1869. — Dr. A. Geiger, Etwas über Glauben und Beten. Zu Schutz und Trutz 1869. Dr. M. Joël, Zum Schutz gegen Trutz. Eine nothgedrungene Ergänzung etc. Breslau 1869.

Wir wollen es dahingestellt sein lassen, ob die rein theoretische Frage einer Bibelauslegung bereits so allgemein ins Gemeindebewusstsein gedrungen sein dürfte, um als Anlass eines Antrags einer Cultusreform, auf das praktische Gebiet hinüber getragen zu werden: aber darin hat Geiger Recht, dass mit Todtschweigen dergleichen Fragen nicht aus der Welt zu schaffen sind. Ohne auf die Einzelnheiten dieses mit leiden-

schaftlicher Erregtheit geführten Streites einzugehen, müssen wir doch einer Deutung dieser Akedafrage Seitens Joëls aufs Bestimmteste entgegentreten. Er sagt in der zuletzt citirten Schrift: A. glaubt, dass es Gottes Wille sei, auf dieses sein höchstes Glück zu verzichten, glaubt, dass es Gottes Wille sei, mit eigener Hand diesen Sohn zu opfern. Er irrt sich in dieser Auffassung und wird eines Bessern belehrt, das heute freilich Jeder weiss, einst aber eine Erkenntniss war, die Israel vor den anderen Völkern voraus hatte." Glaubt Dr. Joël damit wirklich alle Schwierigkeiten der Geschichte der Akeda gelöst, oder nur beschwichtigt zu haben? „Abr. glaubte das bloss? war also im Irrthum? Wie konnte der direkte Befehl, das ausdrückliche Wort Gottes, an dem nicht zu deuten ist, nach Joël bloss sein subjektiver Glaube, seine Ansicht und noch dazu seine irrthümliche *Ansicht sein? Glaubt etwa auch Joël hier an ein Missverständ*niss, oder gar an das oben bezeichnete „gewollte Missverständniss?" — Joël vertheidigt sich gegen Geiger damit, dass *er sich über seine Ansicht über das Sohnesopfer überhaupt gar* nicht geäussert; das ist allerdings sehr vorsichtig und diplomatisch klug, aber im günstigsten Falle verräth es wenig *Muth und Vertrauen zur eigenen wahren Ueberzeugung*, im ungünstigen Falle dagegen — noch etwas viel Schlimmeres. —

Unter den jüngsten Bearbeitungen der Geschichte Israels scheint uns nur noch Seinecke's bereits citirtes Buch erwähnenswerth, weil es sich, ohne den richtigen Grund der Sagen gefunden zu haben, dennoch vom allgemein wissenschaftlichen Standpunkt der Neuzeit zu einer adäquaten Beurtheilung nicht bloss der Patriarchensagen, son*dern auch speziell dieser Opfergeschichte Abraham's erhebt.* Er nennt die Behauptung Geiger's, dass schon an der Schwelle des Judenthums vom Stammvater A. das Menschen*opfer siegreich überwunden sei, geradezu (cf. p. 30) „grundlos"*, zuerst, weil A. keine geschichtliche Person sei, und

zweitens, weil die Israeliten bis zum Exil hin Menschenopfer brachten.“ Auch die Ansicht Geiger's bestreitet er, bei dem Opfer A. sei nicht die Darbringung, sondern die Unterlassung des Opfers die Hauptsache, weil dies gegen den klaren Wortsinn des Textes streite. Was er dagegen gegen die Ableitung und Bedeutung Moria's sagt, ist unzutreffend, weil ihm hier seine geschichtliche Gesammtanschauung hinderlich war.

Wir glauben hiermit unsere Betrachtung über diesen speziellen Zug der Abrahamsage schliessen zu können, da es uns hier nur darauf ankam, das Unzulängliche der bisherigen historischen Auffassung ins Licht zu stellen, die positiven Momente aber zur Erklärung der Sagengestaltung im Einzelnen, so besonders ihrer schriftstellerischen Composition, dem synthetischen Theile unserer Arbeit aufbewahrt bleiben sollen.

So haben wir denn nur noch einen kurzen Blick auf den Theil der biblischen Darstellung zu werfen, der uns die Ausgänge der Lebensgeschichte Abr. erzählt. Wir rechnen dahin vor Allem das genealogische Gefüge, in das A. Name zu den verschiedenenen Zweigen der mit den Israeliten verwandten und benachbarten Stämme gestellt wird, in das sich nach Art der mythologischen Auffassung manch blosser Städtename oder geographischer Terminus, aber doch auch wiederum manch alterthümliche mythologische Gestalt, als Personifikation alter Zustände oder Collektivbegriff, eingeschlichen.

So werden zunächst, Gen. 22, 20—24, die Nachkommen von Abr. Bruder Nahor eingefügt, um zur bald folgenden Geschichte Rebecka's überzuleiten. Es tritt hier Milka als Stammmutter der Nahoriden, die gleichfalls in 12 Stämmen gegliedert erscheinen, insbesondere als Mutter Bethuels, der der Vater Laban's und Rebecka's war, wieder in den Vordergrund, und sehen sich die meisten Ausleger genöthigt, in dem auffallenden Wiederhervortreten

von Namen umfassender Mesopotamischer Völker, wie Kesed als Gentilikum der Chaldäer, oder Chaso als Repräsentant der assyrischen Landschaft Χαζηνή, eine genealogische Einreihung derselben Völker „im engeren Sinne“ anzunehmen. Bemerkenswerth ist übrigens noch, dass auch bei den Nahoriden, parallel mit den Söhnen Jakob's, 8 Söhne als von der rechtmässigen Ehefrau und 4 als von der Nebenfrau (Phallax) Re'uma abstammend, aufgeführt werden.

Es wird sodann Gen. 23, 1—20 der Tod Sara's und der Ankauf des Machpela-Ackers durch Abr. erzählt und nach dem schönen Idyll, Gen. 24, das die Heirath Isaak's schon in das Leben des ersten Stammvaters verwebt, wird uns noch Gen. 25, 1—11 eine Uebersicht der Nachkommen A. von der Ketura gegeben, und zwar eine halbe Dodekade rein arabischer Stämme, die die Troglodytis und den Theil des glücklichen Arabiens im S. und W. von Mekka bis zum rothen Meere hin bewohnten, während die übrigen, Midian und seine Unterstämme, sowie Saba, Dedân u. A. mehr die nördlichen Zweige der arabischen Keturäer zu umfassen scheinen. Ketura, die übrigens in der jüdischen Sage mit Hagar identificirt wird, scheint bald als Frau, bald als Kebsweib A. betrachtet zu werden, s. Dillmann z. Stelle p. 324.

Hierauf wird endlich A. Tod und Begräbniss in der Familiengruft der Seinen in Hebron berichtet, und zum Schluss als dem Patriarchenhause zugehörig und eng verknüpft, werden noch die Toledoth Ismael's, die Geschlechter und das Lebensende dieses, mit dem Namen Abraham's so innig verbundenen Stammvaters hinzugefügt. Die Commentare geben über die geschichtlichen Bezüge dieser Verbindung so ausführliche und vollkommene Aufschlüsse, dass wir für unseren Zweck auf ein Weiteres verzichten können.

Nur einer kurzen Beachtung scheint uns noch dasjenige

werth, was in der gegenwärtigen Gestalt der Sage über die Doppelhöhle (Machpela) bei Hebron berichtet wird, als Erbgruft für die väterlichen und mütterlichen Ahnen Israels, ja der gesammten Menschheit, denn auch Adam und Eva verlegt die spätere Sage als viertes Paar zu den Grabstätten der so hochverehrten 3 Erzväter und Mütter. Dass es uns von unserem Standpunkte aus nicht auffallen kann, dass der biblische Erzähler mit naiver Pedanterie, wie es Nöldeke („Untersuchungen" p. 24) nennt, so grossen Werth auf die rechtmässige Erwerbung dieses ersten Stückes des, dem Abr. von Gott „verheissenen" Landes legt, braucht nicht erst hervorgehoben zu werden. Wir haben es nicht mit dem biblischen Erzähler zu thun, so charakteristisch dieser Bericht in seiner gegenwärtigen Form auch lautet, denn er macht nach seiner ganzen umständlichen Fassung und seinem Schluss in der That fast den Eindruck eines gerichtlichen Dokuments, weshalb auch die contrahirenden Personen immer mit ihrem vollen Namen aufgeführt werden, — die Bnê Chêth werden beispielsweise zehnmal darin genannt, wie schon Beresch. r. 58 bemerkt, vgl. Beer L. A. p. 189 Anmerkung 813. — Ein anderer Umstand ist es, auf den wir unsere Aufmerksamkeit richten. Es ist der Ort, die Lokalität, wohin die Sage diese angebliche Grabeshöhle verlegt: in den Stamm Juda, und zwar an den Ort, der in der h. Schrift selbst schon als der, in die älteste Vorzeit hinausreichende Stammsitz der Urbevölkerung bezeichnet wird, Hebron, der Stadt, die nach Num. 13, 22 der Sitz der uralten Reckengeschlechter (delide ha-Anak) Achiman, Scheschai, Talmai war, dem Hebron, das noch 7 Jahr früher erbaut worden, als das Aegyptische Tanis (Zoan), die Geburtsstadt Mose's nach alter Sage.

Auch mit der Kronossage findet sich nämlich die Vorstellung einer Höhle, in der das Zeuskind geboren worden, verbunden: sie wird nach Kreta verlegt, der Stein, den Kronos verschlungen, zum Bätyl, zum Salbstein. Die Höhle, in die Zeus

Geburt verlegt wird, wird hier die Idäische Grotte genannt, d. h. die Brunnenhöhle, (Makeweth hôr), der Mutter Erde, Demeter, die hier als Jechida (Ida) „eingeborene Tochter“ erscheint. Nymphen pflegen das Kind. Bienen bereiten den Honig, eine Ziege (Amalthea) gewährt die Milch. Bekanntlich wird auch bei Porphyrius in s. berühmten Schrift „de antro nympharum“ (vgl. d. gelehrte Ausgabe und Uebersetzung von R. M. van Goens (Utrecht 1765) c. 6 das Bild jener Homerischen Höhle (Odyss. 13, 93-115 u. 345 bis 372) im allegorisch-mystischen Sinne gedeutet. Auch sie wird als Doppelhöhle *διπλοῦν, δίθυρον*, bipatens geschildert und nach dem Zeugniss eines gewissen Eubulus mit der, von Zoroaster zu Ehren des Allschöpfers und Allvaters Mithras errichteten Höhle in Verbindung gebracht. Sie wird dort als Symbol der sinnlichen und übersinnlichen Welt gedeutet, wie denn auch die Theophanien der grössten israel. Propheten in eine solche Höhle verlegt werden, bei Mose Exod. 33, 21. 22 und bei Elias, 1. Kön. 19, 13. (vgl. Megilla 19 und Pesachim 44a. 54) und diese Vorstellung im bildlichen Sinne von den Pythagoräern und Orphikern, ausdrücklich vom *Empedokles, Plato u. A. sehr häufig* gebraucht wird. Aber auch in rein stofflicher Auffassung finden wir die Vorstellung von einer Höhle, als Geburts- und Grabesstätte aller aus dem Schooss der Erde Erzeugten (*γηγενεῖς, λᾶας* und *λαός* Steingeburt, Stauberzeugten und zugleich für Volk gebräuchlicher Name, wie Eben in der hebr. Sprache, so dass die Kinder Banim mit den nach hinten geworfenen Steinen (*οἱ ἀπὸ Πύῤῥας*) verglichen werden, vgl. Midr. Kohel. 16 Serikath awanim.) bei allen Völkern, die noch auf der Stufe des sog. Mutterrechts sich befinden, wie dies Bachofen in s. M. R., s. Gräbersymbol. und bes. in d. Schrift *„Das Lykische Volk“ (Freiburg im Breisgau 1862)* so unwiderleglich nachgewiesen hat. Ueberall finden wir dort eine ausserordentliche Verehrung der Verstorbenen, jenen Todtenkult, wie er sich in den herrlichen Grabdenk-

mälern Lykiens und seinen berühmten Nekropolen, wie sie sich sonst nur in Aegypten wiederfinden, so charakteristisch zu erkennen giebt. Dass auch die semitischen Stämme, die im Süden (Negeb) Palästinas, im nachmaligen Stamme Juda ihren Ursitz hatten, einmal auf dieser gynäkokratischen Kulturstufe gestanden, darauf weisen nicht bloss eine Anzahl direkter Zeugnisse, wie der Name des Stammes Juda selber hin, wie wir später genauer nachweisen werden, sondern auch besonders die, die hier als Ureinwohner und Inhaber des Landes vorgestellt werden, die Bnè Chèth, deren Namen wir schon oben mit den mythischen Anschauungen der semitischen Urzeit in Verbindung gebracht, mit ihrem Fürsten Ephron an der Spitze, d. h. dem Vertreter einer, auf den Staub und die im Staube ruhende Welt gerichteten Sinnesart.. Wir finden eine Bestätigung in dem Namen der Stadt Hebron selber, so dunkel auch deren Ableitung jetzt erscheint. Chebron ist die verstärkte Form für das einfache Cheber. Dieser wird schon im alten Deboraliede (Richter 5, 24 und 4, 11) als Mann der Jaël, als der, der sich von Kain, von den Söhnen Chobab's, des Schwähers Mose getrennt und sein Zelt bis Elon, der Eiche bei Zaananim (LXX *πλεονεκτούντων* oder *ἀναπαυομένων*, „der Entschlafenen", — Targ. Jon. der Wasserteiche) aufgeschlagen. Welche Rolle Jaël als *Ēz*, Ziege, in dem alten Gewittermythus und auch als Amalthea in der Geburtssage des Donnerers Zeus, spielt, werden wir erst später entwickeln können. Cheber wird aber auch Raguel, oder Chobab, Jethro genannt, d. h. der Freund El's, der Typus des Heldengeschlechts der, mit dem Speer bewaffneten Beduinen, der ritterlichen Urbewohner. Hebron ward auch vormals Kirjath Arba genannt, was Jos. 14, 15 dadurch erklärt wird, dass Arba den „grossen Mann unter den Riesen" bedeute, das wiederum die spätere jüdische Hagada auf A. selbst gedeutet, wonach Hebron also den „Freund und Genossen El's", etwa wie das spätere El-Khalil, bezeichnete. Die Stadt erscheint nach Jos. 21, 13 als uralte Priester-

stadt (vgl. Hebron, der Exod. 6, 18 als Enkel Levi's erscheint); wichtiger scheint uns aber, dass sie nach Jos. 14, 6 als Stammgebiet dem Kaleb zufiel, der als der eigentliche Repräsentant der ältesten Judäer erscheint. Nun weisen aber die Namen Jehuda und Kaleb selbst auf das Bestimmteste auf das Mutterrecht, die primitivste Culturstufe der palästinensischen Ureinwohner, hin, wie wir an seiner Stelle, auf unwiderlegliche Thatsachen gestützt, nachweisen werden. Durch diesen Zusammenhang allein erklärt sich nun aber auch der merkwürdige Umstand, dass die Buê Chêth mit Sagen in Verbindung gebracht werden, die sich nur vom Standpunkt jener chthonischen Culte, die stets mit der mutterrechtlichen Religionsauffassung verbunden sind, erklären lassen. Wir rechnen vor Allem dahin die so äusserst dunkle Stelle Richter 1, 22—25, wo unmittelbar nach Hebron, das Kaleb zufiel und den Jebusitern, die die Ureinwohnerschaft Jerusalems ausmachten von dem Hause Joseph's erzählt wird, dass es sich in Betuel niederliess, und dass die Wächter einen Mann aus der Stadt kommen sahen und zu ihm sprachen: zeig' uns doch den Eingang in die Stadt, so wollen wir Dich verschonen. Er zeigte ihnen diesen auch, und so eroberten sie die Stadt mit der Schärfe des Schwertes. Da ging der Mann, heisst es weiter, nach dem Lande der Chittim (Chêtiten) und bauete eine Stadt und nannte sie Lus, das ist der Name dieser Stadt bis auf diesen Tag."

Nun bedeutet aber Lus einen Haselnussbaum und war ein Symbol der Geburt- und Todesgottheit, wie wir an einer anderen Stelle in der Geschichte Jakobs näher nachweisen werden. Eine Fülle von Mythen und Sagen knüpfen sich an diese Stadt Lus, und zwar an die Höhle, oder den Baum (die Haselstaude oder den Mandelbaum), der den Eingang dieser Höhle verdeckte. Sie wird geradezu die Todtenstadt genannt (Chittim wird hagadisch durch chai meth „wo die Todten lebendig sind" erklärt, vgl. die Sage von Achija

und Elichoref, sowie die bekannten Sagen über das os pubis, „das letzte Beinlein im Rückgrat", dem die Eigenschaft beigelegt wird, unvergänglich und unverwüstlich zu sein. Wir kommen auf die weitere Ausführung und Erklärung dieser uralten jüdischen Vorstellungen zurück, wollten hier nur darauf hinweisen, dass die Bnê Chêth und die ganze Oertlichkeit der Machpela auf jenen Kreis religiöser und mythologischer Vorstellungen hinweisen, wie wir sie bei den ältesten Muttervölkern und ihrem Todtencultus überall begegnen. Interessant werden uns hiernach erst die reichen Sagenausschmückungen, die sich an die Erzählung über die Machpela knüpfen, wie sie Beer in s. L. A. p. 74 bis 77 *und Anm. 796—817 bereits ausführlich zusammengestellt* hat. Ganz besonders erklärt sich auf diese Weise, wie die Sage dazu kam, die Chetiter mit den Urbewohnern Jerusalems, den Jebusiten, zu identificiren. Nach Pirke R. Elieser 36 wird nämlich berichtet, dass die Chetiten, eigentlich zum Stamme der Jebusiten gehörend, dem A. damals die Bedingung stellten, ihnen eidlich zu versichern, dass seine Nachkommen die Stadt Jebus nie mit Gewalt nehmen würden. Abr. that dies, und jene verzeichneten diese seine eidliche Zusage auf eherne Standbilder, die am Marktplatz der Stadt Jebus aufgestellt wurden. Deshalb liessen die Israeliten bei der Eroberung Canaans nach Richt. 1, 21 Jebus unangetastet. Als nun David die Stadt dennoch erobern wollte (2. Sam. 5, 6. 1. Chron. 11, 4), da liessen dessen Bewohner *ihm sagen: Du wirst nicht* in unsere Stadt einziehen, ehe Du nicht diese „Standbilder" (in Wahrheit steht: „die Blinden und die Lahmen") fortgeschafft hast. David habe nun zwar jene Götzenbilder (die „Blinden und die Lahmen") fortgeschafft, die David so in der Seele verhasst waren, er habe aber schliesslich das Areal des Tempels durch Kauf, also nicht mit Gewalt (nach Abr. Zusage) an sich gebracht." Beer weiss mit dieser Sage nichts anzufangen; er glaubt nach einer Behauptung Movers, Phön.

II, 1 S. 73, dass die Identificirung der Chetiten mit den Jebusiten auch historisch haltbar sei. In Wahrheit liegt aber dieser Vermischung zweier Städte- oder Stämmenamen etwas ganz Anderes zu Grunde. Wir werden in der Geschichte David's nachweisen, dass auch der Name Jebus dem Kreise gynäkokratischer Vorstellungen angehört. Jebus bedeutet: der Hinkende, Lahme, das eine Bezeichnung für die aus unehelicher Ehe, áus einseitiger Muttergeburt Abstammenden war. „*Blinde und Lahme*" weist also auf die, hetärische Culturstufe der Ureinwohner Jerusalems hin, wie wir ein Aehnliches auch von der Stadt Jabesch (dem Unfruchtbaren) in Gilead in Saul's Geschichte betrachten werden. Auch die Chetiten werden als Muttervolk auf dieser Stufe *chthonischer Verehrung stehend, dargestellt, daher ihre* Identificirung mit den Jebusiten in jener Sage, die natürlich die Ausdrücke „Blinde und Lahme" nicht mehr verstand.

So sehen wir denn jene Doppelhöhle, sowohl mit der Geburt Abrahams (Adna hat ihn in der Grotte geboren. *Abr. hält sich viele Jahre in der Höhle verborgen* auf, cf. Beer L. A. p. 3 Anm. 15—28, er saugt Milch und Honig aus seinen Fingern, wie Zeus von der Nymphe Amalthea (gleich Jael, dem Weibe Heber's genährt wird), als auch mit seinem Tode in enge Beziehung gebracht.

Und so gesellt sich denn zu den uralten Vorstellungen, die wir als Bilder des Kosmos in der Mythenwelt der Vorzeit kennen gelernt, *noch eine dritte, die, jener zwiefachen* Höhle. Wir haben in dem Eschel von Beersaba bereits den Paradiesesgarten, oder den „Weltbaum" wieder erkannt, unter ihm den „Weltbrunnen", den Quell, aus dem alles Erzeugte hervorgeht: leicht knüpfte sich an die Vorstellung der „Brunnenhöhlung", Mackebhet Bôr, wie sie Jes. 51, 1 genannt wird, die, der Machpela, der zweithürigen Höhle, die als Geburtsstätte und Todtengruft zugleich gedacht wurde, — ein Bild des Kosmos, wie es in mancherlei Nachklängen aus einer vorgeschichtlichen, weitverzweigten Reli-

gionsanschauung Asiens zu uns herüberklingt: die Vorstellung einer solchen Grotte oder Höhle, wie sie namentlich im 13. Buch der Odyssee auf Ithaka (der Todten- oder Seligen-Insel, vielleicht von Ith = Chêth und der Endung *αχος*, *Ἴθαχος*, wie der Heros der Insel Odyss. 17, 207 wirklich genannt wird, abzuleiten) bei Homer geschildert wird. Bekanntlich ist das Bild einer solchen Höhle oder Grotte, als eine Vorstellung der alten Orphischen Geheimlehre, wie sie besonders Pythagoras seiner religiösen Doktrin zu Grunde legte und wie sie in späterer Zeit von den Neuplatonikern von Neuem gelehrt ward, ein dem Alterthum keineswegs fremdes. Am eingehendsten belehrt uns hierüber die werthvolle Untersuchung Dr. J. J. Bachofen's, in der, nur in wenigen Abdrücken publicirten, mir von dem geehrten Herrn Verfasser zur Benutzung gütigst verstatteten Schrift: „Die Unsterblichkeitslehre der Orphischen Theologie, auf den Grabdenkmälern des Alterthums nach Anleitung einer Vase aus Canosa im Besitz des Hrn. Prosper Biardot in Paris.“ (Basel 1867.) Ganz besonders war es Porphyrius (geb. 233 n. Chr. in Syrien), der Schüler Plotin's, der jene im Homer geschilderte Nymphengrotte im Sinne dieser Orphischen Mystik deutete. Die Seelenlehre des Neuplatonikers erscheint hiernach in folgender Gestalt (p. 12.): „Als Mittelpunkt der Doctrin wird der Dualismus einer niedersteigenden und einer aufsteigenden Bewegung hingestellt (cf. Genes. 28, 12), durch jene eilt die Seele aus der höchsten Sphäre, in welcher ihr Ursprung liegt, hinab zur Generation in die Körperwelt der Erde, durch diese kehrt sie nach vollendetem, leiblichem Dasein wieder zurück in den Schooss der Gottheit. Zwei Thore eröffnen den Zutritt zu jeder dieser Bahnen. Es sind die Thore der Sonne, das eine, nach Norden gelegen, dem Wintersolstitium entsprechend, im Zeichen des Steinbockes; das andere im Süden, die Sommersonnenwende im Zeichen des Krebses. In der Mitte beider, von ihnen begrenzt, dehnt sich die Ga-

laxias, die ihre Bestimmung als Geburtsstätte der Seele und Beginn der Generation durch ihre Milchfarbe an den Tag legt. Für die endliche Geburt der Seele in das leibliche Dasein hat die Mondsphäre eine so hohe Bedeutung, dass sie selbst den Namen des einen der Thore, des zum Niedergang bestimmten, trägt. Die Gestaltung des Körpers ist Psyche's eigenes Werk, ihr selbstgewobenes Kleid, in welchem die Kunstfertigkeit seines Schöpfers allseitig sich ausprägt. So die Niederfahrt und entsprechend die Wiederauffahrt. Diese führt durch das „Thor der Unsterblichen" zurück in die Region des Ursprungs, zur Quelle des Lichtes. Aber nur die reinen Seelen erfreuen sich dieser Verheissung. Schuldbeladene büssen durch lange Irrsal . . . Der Versuch nun, dieses ganze System in der Schilderung Homer's wiederzufinden, wird von Porphyr in folgender Weise durchgeführt. Das Bild des Kosmos, in dem sich die Generation der Seele vollzieht, erblickt der Platoniker in der Grotte, deren zugleich dunkle und liebliche Höhlung als Ausdruck des Reizes der Sinnenwelt, verbunden mit der Düsterkeit des Stoffes, deren kunstreich geformtes Gestein als Symbol des Verhältnisses der Form zu dem Stoffe, wie es z. B. der Locrische Timäus entwickelt, aufgefasst wird. Die beiden Seelenthore, durch welche das nasci und denasci sich vollzieht, sind die zwei Thüröffnungen, durch deren eine Homer die Sterblichen herabsteigen lässt, während die andere den Unsterblichen allein Zugang gewährt. Die hohe Geltung des Poseidonischen Elements soll durch die Mischkrüge und Amphoren, durch die Najaden, durch die Hervorhebung der im Innern der Grotte stets quellenden Gewässer, sowie durch die Lage an der Phorkysbucht angedeutet sein. Die Seele wird in den Najaden erkannt, denen das Felsheiligthum geweiht ist, ihre Verkörperung in den Webstühlen, an welchen die Göttinnen purpurne Gewänder wunderbaren Anblicks wirken, wobei der Stein als Symbol der Knochen, das purpurne Peplum als die, aus dem Blute sich erzeugende

Fleischbekleidung aufgefasst wird. Die Reinheit des Lebens als Vorbedingung der Rückkehr zur Unsterblichkeit liegt in den Bienen, die in den Mischkrügen ihr honigreiches Gehäuse erbauen . . Als Träger der moralischen Lehren aber erscheint Odysseus. Seine Irrfahrten und die von Poseidon über ihn verhängten Leiden sind das Bild der, die schuldbeladenen Seelen erwartenden Prüfungen. Er selbst kehrt als Bettler in seine Heimath — dieser Entschluss wird das Sinnbild jener Selbstüberwindung, die den Anfang aller Weisheit bildet."

Wir enthalten uns jeder Entscheidung über die Frage, ob Porphyrius in die homerische Schilderung einen Sinn hineingelegt, der ihr vollends fremd, oder ob jenen Bildern allerdings Uranschauungen einer älteren Vorstellungswelt zu Grunde liegen, die der Neuplatoniker nur mit seiner reicheren Begriffswelt ergänzt hat — sie gehört nicht in den Bereich unserer speziellen Untersuchung. Wohl aber dürfen wir auf gewisse sacrale Grundideen hinweisen, die uns aus den Erscheinungen und Formen anderer, insbesondere Asiatischer Symbole, des Persischen und selbst des Mosaischen Religions- und Mythenkreises, die Gewissheit eines gemeinsamen Ursprungs und weiteren Zusammenhangs gewähren, eines Ursprungs, den Plutarch in der Schrift „über das Gesicht in der Mondscheibe" selbst als „Saturnische Uroffenbarung" bezeichnet, d. h. in unserem Sinne, der uns auf eine vorgeschichtliche, vorhomerische Zeit und ein gemeinsames Asiatisch-elementares Religionssystem zurückweist.

Für uns genügt, dass diese Beziehung des Antrums auf den Kosmos auch in jener Höhle Abraham's nach ihrer mythischen Bedeutung noch mannigfach durchschimmert. In dieser Höhle lässt ihn die Sage (vgl. Beer L. A. und Herbelot, bibl. orient. unter Adna) geboren werden, in ihr sein Grab finden. Auch das alte Bethel, vormals Lus genannt, nach dem Nussbaum, der seinen Eingang versteckt, die Stadt, an die sich Jakob's Traum von der Himmelsleiter mit den

auf- und niedersteigenden Engeln knüpft, die Todtenstadt, über die selbst der Todesengel keine Gewalt hat, wird in der Sage bald als Stadt, bald als Höhle, deren Eingang schwer zu finden ist, vorgestellt. Auch die Höhle bei Hebron wird Machpela, d. h. eine gedoppelte, genannt, ob mit zwei Pforten, wie die Grotte Homers, oder warum sonst, sei dahin gestellt. Die Ableitungen, die die jüd. Hagada für den Namen giebt, scheinen wenig zutreffend. Beer sagt p. 75: Doppelhöhle wurde sie genannt, weil sie aus 2 Gemächern, einem über dem anderen, bestand. Nach Anderen lagen jedoch beide Gemächer im Erdgeschosse hintereinander; die Benennung „Doppelhöhle" aber ward ihr, weil so viele Paare darin beerdigt wurden (Erubin 53a, nämlich Adam und Eva, Abr. und Sara, Isaak und Rebecka, Jakob und Lea). Nach Anderen, weil Adam, der vor seiner Sünde von der Erde bis zum Himmel reichte, sodann auf 100 Ellen herabgedrückt und in dieser Höhle nur zusammengefaltet habe liegen können (Chagiga 12a. Synhedr. 38b. Bab. bathr. 75a. Ber. r. 14). Pirke R. Elieser c. 20 wird erzählt, dass die eine Höhle innerhalb der anderen gelegen, und dass Adam sie *absichtlich so angelegt habe*. Auch der Name Kirjath arba wird verschiedentlich gedeutet: beachtenswerth ist vielleicht die Angabe des Midrasch, weil sie Vieren als Erbgut (*κληρονόμος*) zufiel, oder nach allen vier Himmelsgegenden (Mazaloth oder Sternbildern) gerichtet sei; s. Beer p. 187.

Was nun ihre topographische Feststellung betrifft, so fliessen die Quellen darüber aus verhältnissmässig ziemlich später Zeit. In der heil. Schrift wird sie ausser der Genesis nicht weiter erwähnt; doch muss sie früh als Grabstätte der Väter angesehen worden sein. Josephus verlegt (Jüd. Kr. 4, 9. 7. Ant. 1, 14) die *μνημεῖα* der Erzväter in die Stadt Hebron selbst, dagegen soll die grosse Terebinthe weit ausserhalb derselben stehen. Jetzt liegt der Haram der Moschee, welcher die Grabeshöhle umschliesst, auf der Westseite des östlichen Bergrandes, der das von NW. nach SO.

sich hinziehende eingeengte Thal, auf dessen beiden Seiten die Stadt lag, begrenzt. Auf einer steilen Höhe am Westende des heutigen Städtchens liegt noch der Felsenbrunnen, der die Stadt das ganze Jahr mit Wasser versorgt, der „Abrahamsbrunnen“ genannt; in einiger Entfernung das angebliche Grab Jesse's (Isai's), aus dessen ziemlich verfallener Halle ein tiefer Schacht hinuntergeht, der nach L. A. Frankl's „Nach Jerusalem“ II, 470 mit den Gewölben des Haram in Verbindung stehen soll. Die sog. „Abrahamseiche“ liegt in grösserer Entfernung von der Stadt. So hat die Sagentradition weit auseinander gerückt, was ursprünglich der Idee nach eng zusammengehörte.

Seit Menschengedenken ist diese Oertlichkeit, die Familiengruft der Väter, das Pilgerziel der Wallfahrt dreier grosser Religionsgenossenschaften, der Gegenstand andachtsvoller Sehnsucht unzähliger Gläubigen geworden. Wohl hat uns der Zeiten Wechsel den kindlichen Glauben an die historische Wirklichkeit jener frommen Väter der Vorzeit genommen —, den Sinn der Verehrung für alles Heilige und Erhabene, der sich in diesem Cultus von Jahrtausenden so rührend ausspricht, hat er uns nicht zu nehmen vermocht. Benjamin v. Tudela hat in seinem Itinerarium p. 48 zwar behauptet, die 6 Grabstätten der Patriarchen in einer dritten unterirdischen Höhle sammt ihren in Stein gehauenen Inschriften mit eigenen Augen gesehen zu haben, seine Beschreibung indess erweckt wenig Vertrauen. Seitdem hält das fanatische Vorurtheil der muhamedanischen Inhaber dieser Stätte den Zutritt zu derselben, den sie selbst in abergläubischer Furcht meiden, ängstlich geschlossen. Nur dem Einfluss Sr. K. H. des Prinzen v. Wales (am 7. April 1862), sowie S. K. H. des Kronprinzen v. Preussen (im Novbr. 1869) war es gestattet, diesen Bann zu brechen. Durch das, was sie gesehen, ward nur die Existenz einer natürlichen grossen Doppelhöhle unter dem Haram constatirt. Nach L. A. Frankl II, 479 ist die Grabhöhle 1843 von

Dr. Fränkel angeblich betreten, er habe 3 Sarkophage, mit grünem Damast überhangen gesehen, und als er diesen weg hob, die Namen der Erzväter in hebr. und arabischen Goldschrift gesehen. Es waren nur Scheinsarkophage, s. Beer L. A. p. 189. — Ueber den Besuch der Grabeshöhle durch den Prinzen v. Wales hat Rosen, ZDMG. XII, 477 und Ztschr. f. allg. Erdkunde 1863 S. 369 Bericht erstattet; über den, Sr. K. H. des Kronprinzen v. Preussen der Reisebegleiter Hauptmann v. Jasmund in einem Vortrage in d. Archäol. Gesellsch. z. Berlin (Voss. Zeit. v. 19. Jan. 1870). Man bot 100 Napoleonsd'or, wenn es gestattet würde, weiter hinabzusteigen — umsonst. Trotz langen sorgfältigen Hinabschauens gelang es doch nur, die Reste unzähliger Papierstreifen von hinabgeworfenen Gebetzetteln der Muhamedaner zu entdecken. Auch Nachgrabungen, wenn sie gestattet würden, möchten, nach dem hier Gesagten, schwerlich mehr zu Tage fördern. — So ist denn eine ursprünglich rein mythische Vorstellung durch die gewaltige geschichtliche Bedeutung, die sie für einen grossen Theil der Menschheit gewonnen, zu so leibhaftiger Existenz erstanden und in der nachmaligen Sagenentwicklung so plastisch und genau geschildert und ausgemalt, als sei es eine historische Person gewesen, die hienieden auf Erden gewandelt und deren Züge sich dem Gedächtniss der Menschen fest eingeprägt hätten. So konnte schon die biblische Darstellung sein Lebensbild mit der Bemerkung schliessen, wie er alt und betagt, gleich Kronos und Saturn, die ebenfalls nur als Greise vom höchsten Lebensalter vorgestellt wurden, gestorben und zu seinen Vätern eingethan worden (vgl. Genes. 25, 8—11). Ja er lebt nach der Vorstellung seiner Volksgenossen noch im Paradiese, im Himmelreich (cf. Matth. 8, 11) fort, und so gross war die ideale Bedeutung Abr. bei seinen Stammesgenossen, dass selbst Jesus nach Luk. 16, 23 vom armen Lazarus sagt, dass er von den Engeln nach seinem Tode in Abraham's Schooss getragen

worden (vgl. die später so geläufige Redensart „in Abraham's Schooss sitzen" für „todt sein", Bab. bathr. 74. Kidduseh. 72b.), wie denn die alten Kirchenväter und Exegeten (s. Heidegger, histor. s. Patriarch. II, 10. p. 205 de sinu Abr.) über die Ortsbestimmung des limbus Patrum, oder inferni eingehende Untersuchungen angestellt. —

Wir glauben hiermit den analytischen Theil unserer *Untersuchung über Abraham abschliessen zu können*, da die Synthese, die die Enstehung der schriftstellerischen Composition unseres Sagenberichtes, sowie die chronologische Spezialisirung seiner Lebensgeschichte und der Fortentwicklung *seines Lebensbildes in der Ausgestaltung der Sage* zur Aufgabe hat, denselben in vielen Stücken zu ergänzen bestimmt ist.

Ist hiermit die Geschichtlichkeit Abr. im buchstäblichen, gewöhnlichen, oder sagen wir, im niedrigen Sinne des Wortes unter- und unwiderruflich verloren gegangen, so ist uns dagegen eine andere erwachsen, eine höhere geschichtliche Bedeutung, die uns für jene wohl hinlänglichen und reichlichen Ersatz bietet. Wir werden nicht mehr von dem Einen, dem sich Gott von Anfang an offenbart, als einer historischen Person sprechen können, aber wir haben dafür jene erste Etappe in der Entwicklung des religiösen Bewusstsein aufgefunden und sicher erkannt, von der der menschliche Geist zu immer höheren Stufen der Selbsterfassung, oder sagen wir richtiger, göttlicher Offenbarung sich emporrang, bis sie in vollem Strahlenglanz vor aller Welt dastand, um ihr Licht in immer weitere Kreise und in immer ungetrübterer Klarheit leuchten zu lassen. Die kindliche Vorstellung von einem A. als erstem Vater des israelit. Volkes und Glaubens musste vor dem Richterstuhl der historischen Kritik und Wissenschaft schwinden, konnte sich nicht aufrecht erhalten; die wahre geschichtliche Bedeutung, der Kern jener Sage, wie wir ihn hier nachgewiesen, giebt der Offenbarungsgeschichte des Gottesgedankens eine eherne, thatsächliche Grundlage, die

Jedermann anerkennen muss und die nimmer wieder zerstört werden kann.

Fünfter Abschnitt.

Der Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jakob.

b. Isaak.

Die meisten neueren Untersuchungen über die geschichtliche Bedeutung der Sage von Isaak gehen von der genealogischen Stellung aus, die demselben in Bezug auf die anderweitigen Stammväter benachbarter sprachverwandter Völker in der hebr. Sage selber angewiesen wird. Israel wird mit Ismael, dem Stammvater der arabischen Nation, auf eine Linie gestellt. Ismael erscheint sogar als der Aeltere, aber er wird als Sohn der Magd bei Seite geschoben, der Steppe, der er entsprungen, wieder zugewiesen. Isaak ist der rechte Sohn des hebr. Patriarchenhauses, von Sara, der rechtmässigen, ebenbürtigen Ehefrau „aus dem Blute der Väter in Harran“ geboren, darum ihm auch keine von den Töchtern Kanaans als Weib zugeführt werden sollte, sondern eine Tochter aus dem Stamm der Nahoriten vom Euphrat. Die jüngeren, die Söhne des Kebsweibes Ketura, werden mit Geschenken abgefunden.

In diesen volksgeschichtlichen Beziehungen glauben die meisten Forscher die eigentliche historische Bedeutung Isaaks wiedererkannt und genugsam aufgeklärt zu haben. Israel, sagt Nöldeke sehr richtig, hat erst allmählich Ismael und Edom die Erstgeburt abgewonnen, und in ähnlichem Sinne haben Tuch, Hitzig, Dillmann, Seinecke, ja selbst Historiker

von Fach, wie Max Duncker „Gesch. d. Alterthums“ (4. Aufl. I. p. 297, Leipzig 1874) sich mit der historischen Bedeutung Isaaks abgefunden.

Dass aber mit der ethnologischen Stellung, die die Sage jenen bedeutungsvollen Namen angewiesen, ihre eigentliche Entstehung, der Kern derselben, der sich so oft gar nicht als ein historischer, sondern vielmehr als ein rein mythologischer erweist, nicht erschöpft ist, sollte uns doch im Grunde die eben nachgewiesene Bedeutung der Abrahamsage deutlich genug gelehrt haben.

Wem freilich dieser Nachweis nicht geführt ist, wer vor wie nach überzeugt ist, dass der Abraham der Bibel eine streng geschichtliche Person ist, für den entsteht auch die Frage nicht, woher die Sage von Isaak abzuleiten und was ihr positiv Geschichtliches zu Grunde liegt, wie dies thatsächlich der Standpunkt derjenigen Bibelgläubigen ist, denen ein kritisches Bewusstsein, jenem, für Wirklichkeit gehaltenen Hintergrund der hebräischen Geschichte gegenüber, überhaupt noch nicht erwacht ist.

Anders freilich, wo jene biblischen Traditionen, wie die aus der Vorgeschichte aller übrigen alten Völker, vor dem Richterstuhl der historischen Kritik einer strengen, vorurtheilslosen Prüfung unterworfen werden. War es dem kritisch Geschulten schon eine Unmöglichkeit, wenn er an die wirkliche Entstehung eines grösseren Volkes dachte, auch schon bloss an Einen Vater des hebräischen Volkes, als an eine geschichtliche Person zu glauben, um wie viel weniger könnte er es mit seinem kritischen Bewusstsein vereinen, gar an drei Väter eines Volkes zu glauben, sei es, dass er sie sich der Reihe nach in aufsteigender Linie, etwa wie Vater, Grossvater und Urgrossvater denken sollte, sei es in absteigender Linie, wie Vater, Sohn und Enkel — gleichviel, ob er sie sich als leibliche Väter vorzustellen hätte, oder nur als geistige, bloss im figürlichen Sinne.

Es darf uns freilich nicht wundern, dass die naive Volksanschauung, die kindliche dichtende Volkssage sich die Entstehung des Volkes kaum anders als nach der Analogie der Familienentwicklung vorzustellen im Stande war. Wie der vornehme Römer in seinem Atrium die Wachsmasken, die imagines seiner Altvorderen, aufbewahrte und durch Laubgewinde derartig miteinander verband, dass sie einen vollständigen Familienstammbaum bildeten, — wie wir in dem Ahnensaal eines Fürstenschlosses die Bilderreihe der ehemaligen Urheber und Träger ihres Geschlechtes betrachten, wie hätte nicht auch das hebr. Volk in seiner Erinnerung die Gestalten und Lebenszüge seiner Urväter treu bewahren sollen, und wem fiele es auf, hier nebeneinander den seelenvollen Bildern von Vater, Sohn und Enkel zu begegnen?

Wohl aber muss es befremden, wenn, nachdem die Kritik längst den Unterschied zwischen dem Ursprung eines ganzen Volkes und dem einer Familie hervorgehoben und die Unmöglichkeit nachgewiesen, dass eine ganze Nation noch den Namen ihres leiblichen Stammvaters kennen sollte, nicht etwa bloss die vulgäre Anschauung des Volkes, sondern selbst die wissenschaftliche Ueberzeugung gelehrter Theologen und Geschichtsforscher sich auch heutigen Tages doch nicht über das Niveau jener naiven Volksanschauung zu erheben vermag.

So viel steht für den, der mit der kritischen Betrachtung derartiger Sagen auch nur einigermassen vertraut ist, von vorn herein fest, dass der Zusammenhang jener drei gefeierten Erzväternamen in Wahrheit nicht, wie in der Familie, auf einem wirklichen Vater- oder Sohnesverhältniss beruhen kann.

Es ist längst erkannt, dass die Vorstellung, nach der das hebr. Volk auf 3 Stammväter und 12 Söhne als Repräsentanten ebensoviel gesonderter Stämme, in die es zerfiel, zurückgeführt wird, lediglich auf mythischer Anschauung und künstlicher Gruppirung beruht. Die Zwölftheilung, die so

vielen sprach- und stammverwandten Völkern und Stämmen der westasiatischen Küste und selbst Griechenland's zu Grunde liegt, hängt bekanntlich mit der alten religiös-mythologischen Vorstellung der 12 Arbeiten des Sonnengottes, oder den 12 Stationen oder Sternbildern des Thierkreises, die zugleich als Eintheilungsgrund des Sonnenjahres nach 12 Monaten galt, zusammen. Die Zusammenstellung zur Trias der Väter aber beruht auf einem noch allgemeineren Grundgesetz in der Architektonik der Sage, nach dem nicht bloss das ganze All von jeher nach der Dreizahl geschieden ward, (*τρίχθα δὲ πάντα δέδασται* Il. 15, 186. Hes. Theog. 881 u. A.), sondern wonach diese Dreitheilung nach einem natürlichen System der mythologischen Anschauung ganz besonders in dem Aufbau des genealogischen Gerüstes überall wiederkehrt. Wir brauchen nur an die unzähligen Triaden-Combination der griech. Mythologie, oder der, den hebr. noch näher stehenden phönizischen theogonischen Gruppirungen bei Philo zu erinnern. Auch die hebr. Sage liebt es, in allen ihren genealogischen Zusammenstellungen in Trilogien sich zu bewegen, so Kain, Abel, Seth; Sem, Ham und Japhet; Abraham, Nahor, Haran; Abraham, Isaak, Jakob; Saul, David, Salomo u. A. Einen ganz besonderen Zug zeigt die Architektonik der hebr. Sage darin, dass sie das Verhältniss von 3 Vätern und 12 Söhnen, fast wie in dem Bauriss der Tempelanlagen, auf alle systematische Gruppirung überträgt, so z. B. selbst auf die Classificirung der prophetischen Schriften in 3 grosse (Väter) und 12 kleine Propheten (Söhne). Die Zwölftheilung liegt ferner offenbar der Darstellung der Richter in Israel zu Grunde, ebenso die Dreizahl der Zusammenstellung der 3 heroischen Könige u. s. w. — Aus einem ähnlichen kritischen Gesichtspunkte glaubte auch schon A. Bernstein in s. bereits oben gedachten Schrift die Sagenkreise über die drei Väter des hebr. Volkes als ursprün lich unabhängig von einander entstanden betrachten zu dürfen, und zwar als blosse Lokalsagen, nach den Cultusorten,

an die jede sich naturgemäss anschloss und entwickelte. *Er sagt daher* p. 11: diese, auf unbefangenen Voraussetzungen beruhende Anschauung giebt uns Veranlassung zu vermuthen, dass die Geschichten der drei Patriarchen, die in drei *verschiedenen Orten Palästina's ihren Stammsitz* gehabt haben sollen, ursprünglich gar nicht den Zusammenhang hatten, in dem sie jetzt vor uns liegen. Jeder Sagenkreis vom Leben eines Patriarchen scheint uns vielmehr einzeln entstanden, und zwar an demjenigen Orte seine Geburtsstätte zu haben, der sich rühmte, der Hauptsitz der Patriarchen zu sein. (B. hält hiernach Isaak, den Patriarchen von Beer-Scheba für die ältere Sagengestalt; Abraham, den Patriarchen von Hebron, für jehudäisch und zwar jünger als das jehudäische Königthum und endlich Jakob, den Patriarchen von Beth-el als den Ephraimitischen Concurrenzpatriarchen). Will man nun die jetzige Fassung all der, zu einer Familiengeschichte verarbeiteten Sagen richtig verstehen, so muss man sie zunächst in ihre Ursprungsgestalten zerlegen u. s. f.“

Hier ist nun wieder Wahres und Falsches so stark durcheinander gemischt, dass es schwer hält, beides streng von einander zu trennen. Richtig ist offenbar der leitende kritische Grundgedanke, dass die jetzt zu einer Familiengeschichte verarbeiteten und vereinten Sagengestalten aus diesem Zusammenhange wieder in ihre Urgestalten aufzulösen und in ihrer primitiven Bedeutung wiederzuerkennen sind. *Dagegen bestätigt sich alles Spezielle der aufgestellten* Hypothese, so plausibel sie auch ihr geistreicher Urheber zu machen weiss, nicht. Es ist nicht zu erweisen, dass die Sage jedes einzelnen Stammvaters ausschliesslich an eine bestimmte Localität sich knüpft: von jeher sind jene Sagen vielmehr als Eigenthum des Gesammtvolkes und als gemeinsame aufgefasst worden; der Gegensatz der religiös-politischen Entwicklungkämpfe Israels hat seine Spuren zwar

auch an der nachmaligen schriftstellerischen Conception dieser Sagen abgesetzt, aber das Erbe jener gemeinsamen Volkstraditionen ist älter, als diese Kämpfe. Der Satz, in dem hier das Ergebniss der Untersuchung im voraus zusammengefasst wird, ist also in einem Theil wahr, in dem anderen unwahr; es heisst: „Abraham, Isaak und Jakob wurden nach und nach: Vater, Sohn und Enkel; . . . sie erhielten nunmehr erst jenen Zusammenhang, der sich jetzt als „Geschichte“ präsentirt — das ist richtig, wie wir bereits oben hervorgehoben. — Der Zwischensatz dagegen p. 13: „die ursprünglich Gegensätze zu einander waren“ beruht auf B. falscher Vorstellung von den künstlichen Tendenzen, die er jenen harmlosen Sagenbildungen unterschiebt — wir müssen sie als unerwiesen ablehnen und werden ihre Grundlosigkeit in unseren Spezialerklärungen näher nachweisen.

Gehen wir nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen nunmehr zur Betrachtung des uns über Isaak, den zweiten Patriarchen, im Besonderen Ueberlieferten über, so muss uns zunächst die Thatsache auffallen, die auch schon längst von Allen bemerkt worden, dass die biblischen Berichte über ihn überhaupt nur wenig Eigenthümliches zu erzählen wissen. Seine Gestalt, seine Lebensgeschichte tritt gegen die, Abrahams, den die Sage in erster Linie als den Träger des Patriarchenhauses verherrlicht sowie die, Jakobs, der schon unmittelbar durch seinen Namen und seine Charakteristik als der spezielle Repräsentant des Volkes Israel erscheint, so deutlich in den Hintergrund zurück, dass er gewissermassen nur als Bindeglied zwischen diesen beiden hervorragenden Erzvätergestalten erscheint. In der That bietet sein Leben ausser der Auffälligkeit seines Namens, die schon die biblische Erzählung selbst in ebenso bedeutsamer, wie mannigfach abwechselnder Weise durch das Wunderbare und Unerwartete seiner Geburt zu motiviren sucht, keine Züge, an denen sich die Kennzeichen einer stark hervortretenden Selbstthätigkeit des eigenen Denkens und Handelns bemerkbar

machten. Er wird geboren, „man lacht“ und nennt ihn Jizchak, den Lachenden; er wird entwöhnt, Ismael lacht seiner; man holt für ihn aus dem mesopotanischen Heimathland ein Weib; sie bleiben lange ohne Kinder, endlich wird ihnen ein Zwillingspaar geboren. Eine Hungersnoth führt ihn, wie Abr. nicht nach Aegypten, wohl aber zu Abimelech, dem König von Gerar; hier widerfährt ihm mit Rebecka fast dasselbe, was Abraham mit Sara dort geschehen war. Er wird reich, gräbt Brunnen, erlebt Herzleid an Esau, aber will ihm, halb erblindet, vor seinem Tode dennoch den Segen des Erstgeborenen ertheilen.

Für diejenigen, die in der Bibel nur das Moment des Religiös-Erbaulichen im Auge haben und diesem allerdings bedeutungsvollsten Zwecke jede Rücksicht auf das geschichtlich Glaubwürdige und sonst in Frage Kommende nur allzu bereitwillig opfern, musste es leicht sein, sich mit dem Leben und Verständniss dieses zweiten Stammvaters, dessen Geschichte nur ein matter Abglanz des Lebens seines grossen Vaters zu sein scheint, abzufinden. Sie können es sich recht gut erklären, warum Isaak vor der glänzenden Erscheinung Abr. fast verschwindet. F. W. J. Schröder „das erste Buch Mose ausgelegt“ (Berlin 1844) sagt in diesem Sinne recht bezeichnend, was Hunderte von gläubigen Auslegern ihm vor- und nachgepredigt haben: „Abr. Kern und Stern ist der Glaube, Jakob repräsentirt die Hoffnung, Haupt- und Grundzug des Charakters Isaaks ist die Liebe, freilich mit all den Schwächen, welche an einer sündhaft menschlichen Darstellung dieser Geistesgabe erwartet werden müssen. Daher an Isaak wenig persönliche Selbstständigkeit erscheine, die Heilsgeschichte wenig von ihm zu berichten habe. Es ist wahr, die Begebenheiten der Geschichte Isaaks sind zum Theil denen, in A. Leben auffallend ähnlich. Es erklärt sich das Abhängigkeitsversältniss Isaaks zu Abr., die grosse persönliche Analogie des Sohnes mit dem Vater hatte auch eine gewisse historische Identität zur Folge. Isaak ist ein

innerlicher tiefer Mensch. Konnte das in der Hand des Vaters über ihn gezückte Opfermesser jemals in der Seele des Sohnes erlöschen? Er liebt die Einsamkeit, die Stille, daher der wehmüthige Zug, der seine Persönlichkeit zugleich fast ansteckend für uns macht" etc. Ebenso sagt Delitzsch, Comment. z. Gen. II. p. 4: „Die Geschichte Isaaks unterscheidet sich dadurch wesentlich von der Abr., dass nicht wie in dieser der Patriarch selbst, sondern Jakob sein Sohn die Hauptperson in ihr ist. Isaak ist der passiveste der 3 Patriarchen. Sein Leben verfliesst in leidentlicher Stille und beinahe die ganze zweite Hälfte in greiser Stumpfheit. Er ist das mittlere und schwächste Glied der patriarchalischen Trias."

Einen ungleich höheren Standpunkt zu einer wissenschaftlich historischen Beurtheilung dieser Sagen nimmt die kritische Schule ein. Bei allem Schwanken über den eigentlich geschichtlichen oder sagenhaften Charakter dieser Erzählungen weiss doch z. B. Tuch in s. Comment. z. Genes. II. Aufl. p. 361 in das genealogische Gefüge der biblischen Darstellung mit vorzüglichem Scharfblick einzudringen. Er weist nach p. 356, wie die „Tholedoth Ismael" in einer unabweisbaren Beziehung zu den „Tholedoth Jizchak" stehen und wie die Zurückführung der arabischen Stämme auf Abr. vom Standpunkt der Nationalsage in allen Stücken ganz berechtigt und diese Darstellungen durchweg sehr begreiflich sind. Ein Anderes ist es vom Standpunkt der historischen Forschung.

Wie unfähig aber auch die nicht-rationalistische, positiv-kritische Forschung sich erweist, wenn sie nicht in das Innere der Sache einzudringen vermag, zeigt recht deutlich Ewald's Meinung über Isaak (Gesch. d. V. Isr. I. Bd. p. 387). „Wenn Isaak schon dem Ursinne seines Namens nach der Lachende d. i. im guten Sinne der Sanfte und Freundliche ist, und wenn er wirklich in dem Kreise der Erzväter vorherrschend als das Vorbild des milden ruhigen

Geistes galt, welcher die überkommenen Lebensgüter durch anspruchlose Güte der Seele neben beharrlicher Treue schützt: so konnte überhaupt die alte Sage nicht viel Besonderes und Mannigfaches von ihm melden . . . Is. ist darum zunächst das Vorbild des echten Kindes der Gemeine etc. Aehnlich giebt er mit Rebecka auch das Urbild jeder guten, von *Eltern und Göttern gebilligten und gesegneten* Ehe u. s. w. Und das soll uns die spezifische Gestalt jener so eigenartigen Sagen erklären! — Eher noch weiss Dillmann (Comm. z. Gen. p. 330) den biblischen Quellen ein gut Theil wahrhaft geschichtlicher Erinnerungen abzulauschen. Er sagt: „Auch der Kreis der Oertlichkeiten, an die die Sage sein Andenken knüpfte, ist beschränkter, als bei Abr.; in den ausführlichen Erzählungsstücken finden wir ihn immer in dem äussersten Süden und den Oasen der Wüste (Beer Lachajroi, Gerâr und Beerscheba); A. aber setzt ihn, wie den Abr., wenigstens zuletzt nach Mamre (35, 27—29). In dieser Beschränkung mag noch eine gute Erinnerung liegen: in dem nach Ausscheidung des Lotvolkes, der Ismaeliten und Keturäer noch übrigen Reste der ursprünglichen Abrahamischen Einwanderung, welcher längere Zeit in diesen südlichen Steppen sass, erkannten die Späteren den Theil der Hebräer, der die Abrahamische Art am reinsten bewahrte, und ihre eigentlichen Vorfahren.“ Wir sehen, Dillmann denkt sich den Kern und die Grundbedeutung der Vätersage noch auf leiblichem, ethnologischem Zusammenhang, nicht auf mythischer (d. h. religiös geistiger Basis beruhend, als wenn letztere unmöglich und undenkbar wäre.

An diese territoriale Heimath d. h. an diese anscheinend nur auf den äussersten Süden Palästina's isolirte Lokalität des Sagenkreises von Isaak knüpft bekanntlich auch Bernstein seine Vermuthung über den Ursprung der Isaaksage an. Er macht Isaak daher einfach zu einem „Patriarchen von Beersaba“ (was nach dem eben Gesagten schon

nicht streng richtig ist, da die bibl. Quellen ihn auch nach anderen Oertlichkeiten kommen lassen). Er vermuthet, dass Beer-Scheba eine der ältesten Cultusstätten gewesen, auf deren hohes Alter schon der Umstand hindeute, dass der specifische Patriarch dieses Ortes, Isaak, in kaum mehr erkennbaren Zügen auftrete. Er motivirt damit auch, dass der bibl. Erzähler offenbar sich gar nicht genugthun und nicht aufhören kann, den leeren Namen, den unverstandenen Sinn dieser verblassten Sagengestalt immer aufs Neue wieder zu deuten. Es ist das, was Bernstein nach dieser Seite hin bemerkt, vollständig richtig und mit Scharfsinn erkannt, wie denn schon seine Ausführungen über den Namen des Patriarchen an und für sich so originell und treffend sind, dass wir sie für unsere Untersuchung gern adoptiren.

Er sagt: „der Name: Isaak — eigentlich: Jizchak, oder Jisschak — ist an sich weniger auffallend, wenngleich er sonst ungebräuchlich ist. Der Name ist jedenfalls nicht bedeutungsvoll; und da es viel wahrscheinlicher ist, dass ein bedeutungsvoller Mann einen bedeutungslosen Namen trägt, als dass ein Zusammentreffen des Mannes und seines Namens in bedeutungsvollem Sinne sich findet, so könnte man einen Zweifel an dem Namen Jizchak für einen Patriarchen — sobald dessen Existenz erst feststeht — nicht wohl erheben. Um so auffallender ist es, dass der Erzähler im ersten Buche Mosis sich wiederholt mit ganz ungemeiner Sorgfalt abmüht, direkt und indirekt dessen Deutung an's Licht zu stellen.“

„Wörtlich würde der Name heissen: „er lacht“, „er scherzt“, „er freut sich“, oder als Eigenname, „der Lachende“, „der Scherzende“, „der Freudige“ u. s. w. Dass man einem Kinde solchen Namen giebt, bedarf gerade keiner Motivirung. Gleichwohl führt der Erzähler eine Reihe von Scenen vor, die zu gar keinem anderen Zwecke dienen, als den harmlosen Namen zu rechtfertigen. Zuerst kündigt Gott (Elohim) 1. M. 17. 17 dem A. die Geburt eines

Sohnes an, da fällt A. auf sein Antlitz und „lacht", worauf ihm Elohim befiehlt, den Sohn „Jizchak" (Isaak) zu nennen. Bald darauf c. 18, 10 verkündigt einer der Gäste dem A. das ihm hinlänglich von höherer Autorität verbürgte Ereigniss nochmals. Sara, die Frau A., hört, in der Thür des Zeltes stehend, diese Verkündigung und „sie lacht". Ueber dies ungläubige Lachen stellt Jehova den A. zur Rede, und die Schrift erzählt uns, dass dieser seiner Frau darüber Vorwürfe macht, sie dies geradezu leugnet, und er ihr, offenbar entrüstet, zuruft: „Nein! Du hast gelacht!" —

„Nach Jahresfrist — so theilt uns der Erzähler weiter mit, C. 21, 1—10 — wird der Verkündete geboren und „Isaak", Jizchak, genannt. Wieder spricht Sara: „Lachen hat mich Elohim gemacht; wer es hört, wird lachen — sich freuen — über mich." Diesen direkten Anspielungen und Deutungen reiht sich noch manch' anderes Wortspiel an, welches den Isaak mit Lachen, Spielen, Freuen in irgend welche Beziehung bringt. So sieht Sara mit Eifersucht den Ismael lachen oder spielen — [wir werden später sehen, dass „mezachek" auch in der Bedeutung von „drängen, verfolgen" aufgefasst wurde (cf. Galat. 4, 29. Pirke R. Elies. 30)] — und fasst dies wie ein Vorrecht auf, das nur ihrem Sohne zukommt. Weiterhin, 1. Mos. 26, 8, nimmt der König Abimelech in Gerar wahr, dass Isaak lacht und scherzt mit seiner Frau Rebecka. Wenn man nun bedenkt, wie spärlich die Lebensereignisse dieses Patriarchen auf uns gekommen sind und wie wenig ihm eigenthümlich bleibt, sobald man abzieht, was zu Abr. und zu Jakob's Geschichte gehört, so möchte man fast sagen, es bleibe da nichts, wie der Name und die auffallend häufige Motivirung als eigenthümlich diesem Patriarchen übrig. — Es giebt uns dies Veranlassung zum Nachdenken, ob nicht hinter diesem Namen doch ein ernsterer Hintergrund gesucht werden muss."

Und in der That sucht Bernstein es wahrscheinlich zu

machen, dass die Sage von Isaak aus der Verehrung eines Gottes oder schützenden Patriarchen sich gebildet, dem man in Beersaba den Namen „Pachad“ — Furcht, Entsetzen — *beilege. Er sucht dies mit gewohnter Virtuosität* aus gewissen Andeutungen und Stellen beim Propheten Amos (5, 5 und 7, 9) sowie daraus zu entnehmen, dass bei Micha, der sonst traditionelle Reminiscenzen aus der Sagenzeit liebt, Jakob und Abraham als Urväter erwähnt werden, Isaak aber unerwähnt bleibt, was sicher nicht zufällig sein kann. Bernstein glaubt in dem Gegensatz dieser beiden Personifikationen, des „Pachad“ der die Schrecknisse der nahen Wüste mit ihren Sandorkanen und Wassermangel verkörperte — und „Isaak“, der die Freude, wenn man nach dem Wüstenzuge wieder die bewohnten Stätten in Beersaba betrat, darstellen mochte, den Grund der Sage annehmen zu dürfen. Wir können ihm hierin nicht beistimmen, werden aber die mancherlei richtigen Momente, auf die hier hingewiesen worden, auf andere, wie uns scheint, begründetere Weise zu erklären suchen.

Schwankt Bernstein noch, ob jenen Erzvätersagen im letzten Grunde menschliche Individuen, oder als Götter verehrte Wesen als Kern und Basis dienten, so sehen wir einen anderen sonst philologisch wohlausgerüsteten Kritiker und Orientalisten sich offen zu der Ansicht hinneigen, dass diese Namen doch schliesslich nur als Niederschläge alter Gottheiten zu betrachten sein dürften. In Betreff der beiden ersten, nämlich Abr. und Sara's, bemerkt Nöldeke („die bibl. Erzväter p. 510): „Beide Namen würden sehr wohl für göttliche Wesen passen. Dazu stimmt, dass wir bei den nördlichen Semiten, zu denen auch die Israeliten gehören, *sonst durchweg hohe Götterpaare haben*, wie Baal und Baalti („Herr“ und „meine Herrin“) oder Astarte, Melech und Milkah („König“ und Königin“) und noch manche andere, die mit wechselnden Namen doch immer dieselben sind, ursprünglich wohl einfach der Sonnengott und die

Mondgöttin. Ein solches Götterpaar könnte auch „der hohe Vater" und „die Fürstin" bei den ältesten Hebräern gewesen sein. . ." Gleichwohl wagte oder vermochte Nöldeke die übrigen Gestalten nicht zu deuten. „Ueberhaupt, sagt er, ist die auch in unserer Ueberlieferung sehr dunkel gehaltene Gestalt Isaaks äusserst schwer zu erklären. Der Name Isaak, „er lacht", „spielt", „scherzt" scheint auf ein freundliches, gütiges Wesen hinzuweisen."

Um so eher könnte man glauben, dass es den Forschern, die an die Entzifferung der uralten hebr. Sagengestalten vom Standpunkt der neuesten vergleichenden Mythologie herangetreten, gelungen wäre, den ursprünglichen Kern jener Sagen herauszuschälen. Allein auch hier, wo man von richtigen wissenschaftlichen Voraussetzungen ausging, sehen wir uns nach einer Lösung, die den Beweis ihrer Richtigkeit in sich selber trüge, vergebens um.

Wir haben schon S. 141 darauf hingewiesen, dass Goldziher in s. vortrefflichen Schrift: „Der Mythos bei den Hebräern" im 5. Cap. die hervorragenden Gestalten der hebr. Mythologie in die Kategorien des, der ganzen Menschheit Gemeinsamen einzuordnen, mit anderen Worten, jene Motive des Mythos auch auf hebr. Gebiete nachzuweisen versucht hat, unter anderen besonders an den so oft betrachteten Sagengestalten unserer drei Erzväter, was er auch im Allgemeinen mit vollem Sachverständniss und scharf beobachtendem kritischem Blick gethan. Er deutet Jizchak auf den lächelnden Morgen, den Sohn des Nachthimmels, den er in Abr. zu erkennen glaubt. Er führt eine ganze Reihe paralleler mythischer Metaphern an, die das Bild an sich unbedingt rechtfertigen. Ja, er hält den Ausspruch Ps. 2, 4 „der im Himmel sitzt, lacht" für eine mythische Reminiscenz, die sich ursprünglich auf die Sonne bezogen habe, ob man nun dabei an das liebliche Lächeln des heiteren Sonnenhimmels denken wolle, oder an das wilde

Toben des Donnerers, welches der Mythos gern als Spottgelächter bezeichne. Wie dem auch sei, schliesst der kühne Interpret, der „Lächelnde“, den der „hohe Vater“ zu schlachten beabsichtigt, oder wie es ursprünglich gelautet haben mag, thatsächlich tödtet, ist der lächelnde Tag, oder näher bestimmt, die lächelnde Abendröthe, die im Kampfe gegen den Nachthimmel den Kürzeren zieht und unterliegt.“

Wir müssen offen gestehen, dass wir solcher Deutung, abgesehen von dem Gezwungenen und Verfehlten, das obenauf liegt, auch nicht den mindesten Geschmack abgewinnen können, wie wenig wir auch prinzipiell gegen die Möglichkeit, dass eine episch-personificirte oder historisirte Sagengestalt aus einem Naturmythus entstanden sei, eingenommen sind. In der That hat auch Steinthal in seiner Besprechung des gedachten Buches, das er sonst sogar als ein epochemachendes einführt, (s. Ztschr. f. Völkerps. IX, 3. 1877 p. 272—304) auf die Unangemessenheit dieser Deutung mit Recht hingewiesen. „Ist die Nacht“, sagt er, „Vater oder Mutter des Tages, so kann es nur die vorangehende Nacht sein. Die Nacht gilt aber, wie der Verf. selbst sehr schön nachweist, im nomadischen Leben überhaupt, als die vorangehende. Ihr Sohn kann also nur der folgende Tag sein. Wie kann sie den tödten?! — Setzen wir dagegen Abr. als die Sonne, Isaak als das Morgenroth, so tödtet allerdings die Sonne das Morgenroth.“ [Aus unserer bald zu gebenden Lösung wird sich auch diese Vermuthung als eine irrige erweisen; sie ist aber auch an sich nicht einmal haltbar].

Ebenso wenig aber vermögen wir dem unsere Zustimmung zu geben, was Goldziher über Isaaks Frau, Rebecka, ausführt p. 124. Er sagt dort: „Der holländische Religionshistoriker C. P. Tiele (Vergelykende Geschiedenis van de egypt. en mesopot. Godsdiensten, Amsterdam 1872, S. 434)

sieht in diesem Namen eine Benennung der fruchtbaren, fetten Erde, „der lachende Tageshimmel oder der Sonnengott ist mit der Fettigkeit und Fruchtbarkeit der Erde verehelicht.“ Diese Auffassung des Mythos hat trotz ihrer etymologischen Richtigkeit für unser Gefühl wenig Ansprechendes; wir könnten ihr jedoch keine bessere an die Seite setzen und fügen nur noch hinzu, dass, wenn Tiele's Auffassung richtig ist, jener mythische Zug allerdings an Verständniss gewänne, wonach der „Lachende“ (Isaak) unter seinen beiden Söhnen den 'Esâv vorzieht (der als solarischer Charakter weiter unten nachgewiesen werden wird), während sich die Liebe der Mutter mehr dem Jakob zugewendet. Esau ist eben eine mit Isaak homogene mythische Gestalt; die Fruchterde hingegen ist mit dem düsteren Regenhimmel als verwandter, homogener Erscheinung im Zusammenhang.“

Auch diese Bemerkungen sind nicht zutreffend, doch ziehen wir es vor, statt einer eingehenderen Kritik auf unsere eigene weitere Darlegung der betreffenden Sagenzüge zu verweisen.

Nach dieser allgemeinen Uebersicht der bisher an den Tag getretenen Erklärungen über den eigentlichen Kern der Isaaksage glauben wir wohl soviel als erwiesen annehmen zu dürfen, dass es den bisherigen Versuchen nicht gelungen ist, eine in allen Stücken befriedigende und zugleich alle Momente des über ihn Ueberlieferten genügend erklärende Lösung zu finden. Und fragen wir nach der Ursache dieses Misslingens, so glauben wir sie darin zu erkennen, dass alle Auslegungen und Untersuchungen bisher ohne Ausnahme von der Voraussetzung ausgingen, dass in der, von der Bibel gegebenen Erklärung des Namens Isaak „der Lachende“ auch der ursprüngliche Sinn des Wortes zu suchen sei. Alle Erklärungen, sie mögen Isaak als geschichtliche Person, als Produkt blosser Sage, oder gar als ursprünglichen Mythos aufgefasst

haben, sind thatsächlich bisher von der Idee „er lacht", sei es, dass man dies Lachen als mildes, freundliches Lächeln, oder als bitteres, verzweifeltes Hohngelächter angesehen, also der Bedeutung des „Milden, Freundlichen" oder des hämisch Spottenden, ausgegangen. Hier lag der Punkt, der alle in die Irre führte, auf ganz falsche Fährte lockte. Dass diese Erklärung der Bibel, die sie so auffallend und geflissentlich betont und hervorhebt, selbst schon eine Deutung des nicht mehr verstandenen, oder doch nicht mehr einzurangirenden Namens gewesen sein konnte, darauf ist Niemand verfallen, und konnte Niemand so leicht ohne besondere Veranlassung kommen. Und doch ist es gerade dies, was uns, wie wir sehen werden, den Schlüssel zur Lösung dieses so räthselhaften Namens, und damit zugleich den, zum wahren Verständniss dieser, durch so mannigfache Wandelungen hindurchgegangene Sagengestalt in die Hand giebt.

Hören wir doch alle, noch so geistgewandten Kritiker immer wieder auf das Moment des „Lachens" bei der Erklärung der Geschichte Isaaks zurückkommen, Manche, indem sie dies Lachen, ähnlich wie bei der Deutung des Namens Odysseus (cf. Od. 19, 407 und 409 „er zürnt", der „Zürnende, Ernste") aktivisch nehmen, also: der „Lachende, Sanfte, Freundliche", oder indem sie dem Namen eine passive Bedeutung unterlegen (wie bei Odysseus, dem Poseidon „zürnte" (Od. 5, 340), „der vom Zorn der Gottheit Verfolgte", so hier: der „Verlachte", von seinem Gegner (Ismael oder seinen Feinden) Verspottete, wie es Neuere mit Bezug auf das Volk Israel aufgefasst, als das „lächerliche" (S. R. Hirsch Comm. z. Pent. 1867) oder: „Juda klang es wie Hohn und Spott, dass es ein grosses Volk werden sollte", (L. Seinecke Gesch. d. V. Isr. p. 36). Auch Hitzig, Gesch. d. V. Isr. p. 45 sagt: Aus seinem Namen „der Lachende" wurde Märe erst entwickelt. Füglich konnte ein Kind vom Lächeln (Herod. V. 92, 3) benannt werden.

Zoroaster soll am Tage seiner Geburt gelacht haben (Plinius h. n. 7. 15). Auch Goldziher l. l. S. 111 führt als Beleg für das himmlische Lächeln an, dass Plutarch im Leben des Lykurgos erzähle, wie dieser dem Lachen (γέλως) ein Götterbild weihete, und wie der indische Sänger (Rigveda VI, 64. 10) Uschas (die Sonne) die Lächelnde nennt und verweist auf noch weitere Lachmetaphern in der indo-germanischen Mythologie bei Angelo de Gabernatis, „die Thiere" etc. (deutsch v. M. Hartmann. Leipzig 1874 S. 30).

Auch wir müssen gestehen, dass wir bei unseren Nachforschungen über Isaak lange Zeit von der Bedeutung des „Lachenden" ausgegangen.

Auch mir schwebte längere Zeit eine Vermuthung vor, wonach die Entstehung des Namens Jizchak „Er lacht" mit einer Thatsache zusammenhing, die uns von den Alten vielfach in Bezug auf das weitverbreitete Vorkommen der Menschenopfer bezeugt wird. Es ist nämlich im Alterthum häufig von einem „Sardonischen Lachen" die Rede. Zwar wird dasselbe von Einigen sehr einfach von einem, auf Sardinien wachsenden Kraut, einer Eppichart, die die Eigenschaft haben sollte, den Mund beim Lachen zu verzerren (Virg. E. 7, 41) abgeleitet, sodass also jener sprichwörtliche risus Sardonicus daher seinen Ursprung habe (Cicer. ad fam. 7, 25). Allgemeiner aber ist die historische Ableitung, wonach jener Σαρδώνιος γέλως, jenes Schmerzensgelächter, wie es z. B. Odysseus in der verzweifelten Noth zugeschrieben wird (Od. 20, 302), auf das Todesröcheln der Unglücklichen und die verzerrten Geberden gedeutet wird, mit denen die dem Opfer Verfallenen zu lachen schienen, oder ihre Angehörigen, ohne eine Thräne zu vergiessen, zuzusehen gezwungen wurden, oder endlich auf das zähnefletschende, grinsende Lächeln des Götzen selber, der seine glühenden Arme ausbreitete, um die Todesopfer zu empfangen, wie uns dies Bild öfters, ob nach der Wirklichkeit, oder als blosses Phan-

tasiegemälde, geschildert worden. Ueber solche Gräuel berichten in der That die Alten von Kreta, wo dem Minotauros, oder Talos (Tauros), von Busiris in Aegypten, von Karthago, wo der höchsten Göttin, ja selbst von Sardinien noch aus historischer Zeit, von Phalaris, dem Tyrannen von Agrigent, wo diesem scheusslichen Wahn unzählige Menschenopfer fielen. Vgl. darüber bes. Böttiger, Ideen z. Kunstmythol. I p. 358. Movers, Phöniz. p. 322, Ghillany, Menschenopfer p. 223, Daumer, Molochdienst etc. — welche letztere beiden eine ganz besondere Liebhaberei in der Häufung des Materials für diese Abscheulichkeiten bekunden. Ueber d. *Σαρδάνιος γέλως* hat uns namentlich Suidas in s. Lexic. ed. Gaisford s. v. eine ganze Reihe alter Autoritäten aufgeführt, die diese sprichwörtliche Redensart zu erklären suchen. Es eröffnet sich nach dieser Schreibart noch die Combination mit dem gleichen Cult des Lydischen Herakles-Sandan oder Sardan, der nach Ottfried Müller's und Movers Conjekturen wieder mit dem Assyrischen Sardanapal in Verbindung gebracht wurde, sodass sich hier den Vermuthungen ein weites Feld erschloss und es an den weitgehendsten Hypothesen nicht gebrach.

Doch allen diesen Vermuthungen, die sich schliestlich doch nur an den etymologischen Ausgangspunkt knüpften, sollte alsbald eine andere Wendung gegeben werden. Sie mussten verschwinden oder doch zum Schweigen gebracht werden, als sich von einer ganz anderen Seite her ein Weg der Erklärung anbahnte, der die Forschung wieder auf den sicheren Boden realer, religionsgeschichtlicher Thatsachen zurückführte. Wir meinen den, der den Ursprung der Isaaksage aus dem bereits vermutheten Zusammenhang altsemitischer und alt-arischer Traditionen abzuleiten im Stande ist und zwar auf Grund einer uns wissenschaftlich neu erschlossenen Literatur, jener vedischen und zendischen heiligen Schriften, die uns wohl die ältesten schriftlichen Reste menschheitlicher Religionsentwicklung erhalten haben.

Längst nämlich war mir bei meinen Untersuchungen über die ältesten Spuren der erzväterlichen hebr. Ueberlieferung jene Heldentrias der alt-persischen Ursage aufgefallen, wie sie uns in dem Trifolium Dschemschids, Zohaks und Feridun's so eigenthümlich entgegentritt.[1] Besonders musste mich frappiren, was über Zohak, oder den Ed-Dhahhak, in welcher Schreibart er uns bei den alten arabischen Historikern begegnet, berichtet wurde. Wer die Reihe derselben auch nur mit Hilfe der allgemeinen Bemerkungen, wie sie R(ühle) von L(ilienstern) in s. Buch: Zur Geschichte der Araber vor Muhamed (Berlin 1836) aufführt, durchblickt, dem wird es nicht entgehen, wie sie sämmtlich nach Art der Alexandrinischen Chronographen und Kirchenhistoriker bemüht sind, die Namen jener altpersischen Könige oder Heroen mit den hervorragenden Namen der biblischen Patriarchen zusammenzustellen, um einen allgemeinen Synchronismus herzustellen. So geschieht es auch mit Dschemschid, Zohak und Feridun, den alten Königen der Pischdadischen Dynastie, die aus rein theoretischen Gründen mit gewissen hebräischen Urvätern oder Heldennamen als gleichzeitig angenommen werden. So schreibt Abulfeda, hist. ante-isl. p. 69: Tempore extremo Ed-Dhahhaki vivebat Abr. etc. . . Omnino de Ed-Dhahhako diversae admodum exstiterunt sententiae, nam et Persae et Syri et Arabes sibi vindicant, cf. Hottinger, Smegma Orient. p. 271. Wir sehen also, dass schon damals die Zohaksage als Gemeingut dreier Hauptvölker Asiens angesehen wurde. — Einem Anderen, dem Tarikh Montekheb, zufolge ist Zohak mit dem bibl. Nimrod ein und dieselbe Person, Andere stellen ihn wieder mit anderen sagenhaften Personen der biblischen oder arab. Vorgeschichte zusammen. Als ältesten Gewährsmann, der diesen Namen rein geschichtlich behandelt, können wir wohl Moses v. Chorene, den Geschichtsschreiber Armeniens (c. 440 v. Chr.) nennen, der in s. Chronik ed. Whiston p. 31 bereits die Sage von Zohak, hier Byraspes Astyages, oder

wörtlich nach dem Texte Biyaspi Azdahaki kennt: cf. Görres Heldenbuch v. Iran (Berlin 1820. I. 224). Es versteht sich von selbst, dass bei allen diesen alten persischen und arabischen Geschichtschreibern die Gestalten jener alten Heldensage noch in rein geschichtlichem Lichte aufgefasst und behandelt werden, wie dies z. B. selbst noch in Mirkhond's (1432—1498 n. Chr.) „History of the early kings of Persia" (Oriental Translation Fund) ed. D. Shea. London 1832 der Fall ist.

Dass die Perser die hier angedeutete Sagenwelt selbstständig besessen, ist unzweifelhaft: ihre heiligen Schriften beweisen ihr hohes Alter. Welche Gestalt dieselben bei ihnen ursprünglich gehabt, wissen wir nicht, weil wir sie gegenwärtig nur in einer Form besitzen, die viel späteren Ursprungs ist, im Schahnameh oder „dem Königsbuch" des Abul Kasim Mansur, gewöhnlich der Paradiesische, „Firdusi", genannt (940—1011 n. Chr.) vgl. die Prachtausgabe dess. v. Jules Mohl, Paris 1842. Was uns jene Sagenwelt aber ganz besonders werthvoll macht, ist ihre religionsgeschichtliche Bedeutung, da jene alten mythischen nomina und numina in ihrer Urgestalt uns nicht bloss bereits in den heiligen Schriften des Zendavesta bei den altiranischen Zoroastriern, sondern, wie die neuere indogermanische Forschung bis zur Evidenz nachgewiesen, in ihren mythischen Urtypen auch bereits in den vedischen Gesängen der Inder begegnen.

Zum Glück brauchen wir uns hier nicht mehr bei den secundären Quellen der späteren neupersischen oder arabischen Historiker aufzuhalten, sondern können aus den ältesten und ursprünglichsten Quellen selber schöpfen. Auf keinem Gebiete des Alterthums hat die neuere Philologie reichere und überraschendere Resultate zu Tage gefördert, als auf dem, der indogermanischen Sprachwissenschaft und vergleichenden Mythologie. Nur Wenigen aber ist es bisher gelungen, die religionsgeschichtlichen Fragen auf dem Ge-

biete des Semitismus durch Zuhilfenahme der wissenschaftlich so bedeutenden Errungenschaften der indogermanischen Philologie lösen zu helfen. Der Einzige, der einen solchen Versuch gewagt, J. Grill, ist bis jetzt noch nicht zu der Anerkennung gelangt, die sein Unternehmen, dem Prinzipe nach wenigstens, *unbedingt verdient. Unglücklicher freilich als in* Spiegel's Ausführung in dem Kapitel „Avesta und die Genesis“ in s. Buche: „Erân, das Land zwischen dem Indus und Tigris“, Berl. 1863, konnten diese Studien nicht inaugurirt werden, da man hier die Frage an ganz falschen Enden angegriffen und statt dieselbe zu lösen, nur noch mehr verwickeln musste, wie dies von Max Müller in dem Artikel IX. des ersten *Bandes s. Essays, p. 129—143 denn auch mit Recht und* leicht nachgewiesen worden ist. Es bedarf einer ganz anderen Vermittelung, um den Zusammenhang der Mythen- und Sagenwelt am Ganges oder Araxes mit der religiösen Ideenwelt am Euphrat und Tigris festzustellen, der deshalb aber noch keineswegs in das Gebiet der Unmöglichkeiten verwiesen zu werden braucht.

Wenn wir es versuchen, eins der ältesten Elemente der Hebräersage in einen so fernliegenden und zunächst wohl mit Recht befremdenden Zusammenhang zu setzen, so haben wir vor allen Dingen zuerst den Boden genau kennen zu lernen und die Urbedeutung jener Gestalten zu betrachten, an die wir die, scheinbar so weit abliegende Sagengestalt des ältesten Semitenthums anlehnen zu können vermeinen. Es sind vornehmlich die beiden Gestalten auf der einen Seite Yama-Yima's (Dschemschids) und Zohak-Azhi-dahaka's und auf der anderen Abrahams und Isaaks, denen sich dort Feridun, hier Jakob als ergänzender dritter Heros anschliesst.

Wir haben nicht nöthig, die vollständige Sagengeschichte *Dschemschids und Zohaks, wie sie uns jetzt im Schahnameh* und anderweitig vorliegt, hier ausführlich mitzutheilen, da es uns nicht sowohl auf diese, als vielmehr auf die Urbedeutung und Wurzel derselben, aus der diese sich erst entwickelt,

ankommt. Aber auch auf diese selbst können wir hier nicht speziell eingehen, müssen vielmehr als beste Einleitung in die neueren Untersuchungen auf diesem Gebiete auf die licht- und geistvollen Ausführungen verweisen, die Max Müller, ein Meister auf diesem Terrain, theils in seinen Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, bes. II. Bd. XI. über Yama ff., theils in s. Essays (Beiträgen zur vergleichenden Religionswissenschaft) Leipzig 1869, im I. Bde. III. „der Veda und Zendavesta", VI. „die Fortschritte der Zendphilologie und IX. „Genesis und Zendavesta", sowie im zweiten Bde. XVIII. Griechische Sagen p. 150 ff. in ausreichender Fülle gegeben hat. Es ist selbstverständlich, dass hierbei auch auf die älteren einschlägigen Arbeiten von Lassen, Spiegel, Windischmann, Roth, Grill u. A., sowie die mehr sprachwissenschaftlichen, von Benfey, Westergaard, Haug, Weber etc. hingewiesen sein soll.

Das Verdienst, zuerst den philologischen Grund zu jener vergleichenden zendischen und vedischen Sagenforschung gelegt zu haben, gebührt dem ausgezeichneten französischen Gelehrten Eugen Bürnouf. Er war es, der zuerst zeigte, dass 3 der berühmtesten Namen in der epischen Poesie der Perser, Dschemschid, Feridun und Garschasp, auf 3 Heroen zurückgeführt werden können, welche im Zendavesta die 3 Urgenerationen der Menschheit repräsentiren, Yima-Kschaèta, Thraètona und Keresàspa, und dass diese zoroastrischen Heroen zugleich im vedischen Yama, Trita und Krisàsva ihre Urbilder finden. Er war es ferner, der zuerst Zohak, den von Feridun erschlagenen Tyrannen Persiens, den selbst Firdusi noch als Ash dahák kennt, mit dem Azhi dahàka, d. i. der „beissenden Schlange", wie er übersetzt, identificirte, die im Zendavesta von Thraètona, dem Sohne Athwya's, vernichtet wird — welcher Name selbst in den Pehlewi-Namen Fredun, Feridun übergegangen, sowie denn auch das Patronymikum Trita's im Veda Aptya ist.

„Nirgends, sagt Max Müller, ist der Uebergang der

physischen Mythologie in epische Poesie ja in Geschichte, so lichtvoll gezeigt worden, wie hier. Noch weitere übereinstimmende Züge, besonders in der Feridunsage, wurden hierauf von Roth, Benfey, Weber, Lassen, Kuhn nachgewiesen, vgl. Roth „die Sage von Feridun". Ztschr. d. D. M. G. II, 216, „d. Sage von Dschemschid", ibid. IV, 416; Westergaard „Abhandl. über d. Iran. Mythengeschichte", 1852, übers. v. Spiegel in Weber's „Indisch. Studien III, 402. Chr. Lassen Ind. Alterthumskunde. II. Aufl. 1867 I, 619; ferner bes. Windischmann's „Zoroastrische Studien", hgb. v. F. Spiegel, Berlin 1863, endlich Spiegels „Avesta, die heil. Schriften der Parsen", 2 Bde., Leipzig 1852 und 59 und „Erân, das Land zwischen dem Indus und Tigris." Berlin 1863. Cf. noch Chwolson „die Ssabier" II, p. 402.

So wurde denn nicht bloss die sprachliche, sondern auch die mythologische Verwandtschaft der beiden grossen arischen Völkerstämme nachgewiesen und manche Parallele der indogermanischen Mythologie selbst mit semitischen, ja biblischen Uranschauungen aufgehellt. Verfrüht jedoch erschien es, wenn Roth in Yama und Yima einen indischen und persischen Adam endeckt haben wollte, und Windischmann und Spiegel darin noch weiter gehend, die Paradiessage der Genesis und A. in unmittelbare Beziehung mit jenen arischen Ueberlieferungen setzen zu können meinten. Wir haben bereits erwähnt, warum M. Müller in s. Vorles. II, 480 und Essays XI in Uebereinstimmung mit Kuhn Ztschr. f. vgl. Sprachf. I, 441 gegen diese Art der Parallelisirung oder Identificirung unerwiesener Thatsachen Verwahrung einlegten. Ohne in obige Fehler zu verfallen und jedenfalls in vielfacher Hinsicht besser ausgerüstet, hat jüngst Dr. J. Grill in s. Buche: „die Erzväter der Menschheit" den Versuch erneuert, die arische Mythologie als die Grundlage der, das hohe Alterthum behandelnden Erzählungen der Bibel nachzuweisen. Wir können hier unmöglich auf die schwierige und umfassende Untersuchung eingehen, ob und in wieweit

ihm dies gelungen, wohl aber glauben wir auf seine Darlegung des Yamamythos, sowie die ursprüngliche Bedeutung der Zohaksage, die er in gedachtem Buche entwickelt, als Grundlage für unsere eigenen Ausführungen uns beziehen und darauf verweisen zu dürfen. Während Grill dieselben aber zur Unterstützung seiner Ansicht für die biblische Sage von Adam und Eva und für die Vorstellung der Schlange im Paradiese heranzieht, glauben wir diese uralten Mythenelemente nach einer ganz anderen Seite hin, als Grundlage für die beiden ältesten Urväter des hebräischen Volkes, die Sagen von Abraham und Isaak, deuten zu sollen, da wir die Schöpfungssage, wie wir später nachweisen werden, für aus bedeutend späterer Zeit herrührend und bereits unter entschiedenem Einfluss des monotheistischen Gedankens entwickelt halten. Wenn nun auch kein direkt zwingender Grund vorliegt, die Abrahamsage aus so weiter Quelle, wie es der Yama- oder Yimamythus der Inder und Perser ist, abzuleiten, so scheint uns dagegen doch die Ableitung der Isaaksage von dem Zohakmythus so unabweisbar, dass sie auch für den ursprünglichen Zusammenhang jener, der Tradition von Abram mit der Yimasage, ein gewichtiges Zeugniss ablegt.

Folgen wir in Kürze den gedachten Ausführungen Grill's. Er hält dafür, dass das erste Menschenpaar, Adam und Eva, nach mythischer Anschauung unter den Bewohnern des Lichthimmels zu suchen sei, also personificirte Himmelskörper, und zwar Adam „das grosse Licht“, die Sonne, und Eva „das kleine“, der Mond gewesen seien. Er erinnert, vom Standpunkte seiner Voraussetzung, dass diese Anschauung in der sanskritisch-arischen Mythologie ihren Ursprung habe, zunächst an die mythische Gestalt des Jama, „in dem Roth den ersten Menschen entdeckt habe, während Max Müller dies bestreitet“ (s. S. 138). Er weist nach, wie diese Controverse Angesichts seiner Erklärung hinfällig werden müsse. Müller stimmt

mit Roth darin überein, dass Jama „Zwilling“ bedeutet, verwandt mit dem latein. geminus. Der Mythus des Veda nimmt die Sonne, als einerseits aufgehende, andererseits untergehende; sie konnte in diesem Sinne also wohl „Zwilling“ genannt werden. Im Rigveda wird Jama als ein Sterblicher und zwar als der Erstling der Entschlafenen aufgefasst. Als solcher tritt er in Eine Linie mit dem Menschen; auf dem von ihm entdeckten und zuerst beschrittenen Wege in's Jenseits sind die Väter der Vorzeit ihm gefolgt, und denselben Pfad wandeln auch die Neugeborenen, jeder in seiner Weise. Trotzdem ist Jama den anderen Sterblichen an Würde und Macht überlegen: er ist der Gott *der Abgeschiedenen, der Todesgott, ihm wird die Auffindung* des Weges zu einer *βασιλεία ἀσάλευτος* zugeschrieben, zu einem Reich der Unsterblichkeit. Jama ist der erste Verstorbene, als solcher aber auch *der erste Auferstandene.* Auch dies stimmt mit der zu Grunde liegenden Naturanschauung von der auf- und untergehenden Sonne. „Wie der Osten den Denkern der Urzeit die Lebensquelle war, so erschien ihnen der Westen als Nirrti, als Exodus, als das Land des Todes.“ Das zeigt genugsam, dass der Charakter Jama's sich sehr wohl als die Sonne, die einerseits nieder- und andererseits aufgeht, erklären lässt. Die Idee des ersten Menschen, die damit verbunden worden sein soll, darf nur nicht gerade strikte im Sinne des biblischen Urmenschen, Adam's, gefasst werden. Jama selber wird „Vater“ genannt, in dem Sinne, wie auch die Angiras „Väter der Menschen“ genannt werden, und die Geister der verstorbenen, seligen Menschen Pitaras heissen. Dass *dieser Name also eher noch die Grundlage für den hebr.* Abhram „den Urvater des Volkes“ als für Adam, den Urmenschen, werden konnte, brauchen wir hier wohl nur anzudeuten.

Grill wendet sich hierauf zur Vergleichung des Jima in der eranischen Mythologie (S. 153). Jima ist eine Auf-

fassung des Gottes der Sonne, der ursprünglich mit dem indischen Jama identisch war, wie Roth nachgewiesen. Darauf weist nicht nur hin, dass er ein Sohn Vivanvant's genannt wird, sondern auch das Epitheton Khschaêta „der Glänzende“, woraus die spätere Form Dschemschid entstanden, sowie das Prädikat „sonnenhaft“, das ihm beigelegt wird. Er hat die Aufgabe, das Erdreich zu erweitern und fruchtbar zu machen, worauf sich die beiden Attribute, der Rinderstachel und die Lanze beziehen, indem er einerseits mit seinen Strahlen in den Boden eindringt, andererseits das Blitzgeschoss sendet, das den Mutterschooss der Erde zur Aufnahme des befruchtenden Nasses empfänglich macht. So wird er der Retter eines auserwählten Theiles der Geschöpfe. Im eranischen Mythus hat sich sein Bild zu dem, der Sommer- und Wintersonne erweitert. Das Avesta stellt die anfängliche Herrschaft Jima's durch die Ankündigung des Winters und einer Menge damit verbundenen Plagen Seitens Ahuramazda's dar und begründet damit den von Jima herzustellenden Bau jenes Vara, oder geborgenen Ortes, in den nichts eindringt von dem Weh und Uebel dieser Erde. So wird Jima zum Anfänger aller menschheitlichen Entwicklung, zum Begründer aller irdischen Cultur und Geschichte. Grill glaubt nun in diesem mythischen Paradiesesgarten das Urbild des biblischen Gan-Eden mit seinen beiden Wunderbäumen, seinen Quellen und Strömen, mythischen Ländern, seinem Gold und Edelsteinen wieder zu finden. Wir lassen die Richtigkeit dieser Vergleiche und ihrer direkten Bezüge dahin gestellt sein, und halten uns lediglich an jene beiden im Indischen sowohl, wie im Eranischen Alterthum uns entgegentretenden Gestalten Jima's und Zohak's, in denen wir die ersten Grundtypen jener durch den ganzen ältesten Orient sich hinziehenden Urheroen erkennen, auf die auch die beiden Urväter der, vom Euphrat und Tigris her eingewanderten Hebräer nach unserer Meinung noch deutlich genug zurückweisen.

Wir wollen in Kürze zunächst die Zohaksage im Zusammenhang mit dem, ihm vorangegangenen goldenen Zeitalter Dschemschids und den Grund seines Falles in der Gestalt, wie die spätere Sage sie erzählt, wiedergeben, wie wir sie unter anderen in Windischmann's Zoroastr. Studien unter „Yima und Ajis Dahâka" dargestellt finden.

In Firdusi's Epos wird Yima ein Sohn Tahmuraph's genannt. Von Yima bis Thraêtaono werden hier bereits 10 Geschlechter gezählt. Unter Yima war das goldene Zeitalter. Er erscheint als Herrscher der Urzeit, unter dessen Regiment Menschen und Vieh unsterblich waren, die Speisen nicht versiegten, Wasser und Bäume nicht vertrockneten. Noch gab es keine Kälte und Hitze, Alter und Tod, auch den Neid nicht, den von den Daêva geschaffenen. Vater und Sohn schritten einher, fünfzehnjährig dem Aussehen nach, einer wie der andere (vgl. ein ähnliches Bild bei Jes. 65, 20). Die Menschen assen noch kein Fleisch. Als Ursache des Falles Yima's wird nun aber die Lüge angegeben, die er am Sammelorte vorbrachte. Da ging der Glanz, die Majestät von ihm fort, zu drei Malen, in Gestalt eines Vogels; einmal wurde der entwichene Herrscherglanz von Mithra aufgefangen, hierauf von Thraêtaono und endlich von Kereçâçpa. Nach Firdusi bestand die Lüge darin, dass er sich anbeten lassen wollte, sich überhob. Durch die Lüge verfällt aber Yima der Schlange Dahâka, dem furchtbaren Geschöpf des Angramaingu's. Bei Firdusi wird über diesen etwa Folgendes erzählt: Mardas, der Vater Zohaks, ein Araberkönig, war ein frommer Heerdenbesitzer. Sein Sohn Zohak Peiverasp besitzt 10,000 Rosse. Er lässt sich von Iblis verführen, tödtet seinen Vater durch eine Fallgrube im Garten. Iblis zeigt sich ihm sofort in der Gestalt eines jungen Koches. Man ass damals nur erst Vegetabilien. Ahriman bereitet zuerst Eigelb, dann Rebhühner, Vögel, Lämmer, Hammel. Iblis verlangt von dem entzückten König als Lohn, seine Schultern küssen und Augen und Gesicht darauf

drücken zu dürfen. Zohak gestattet es, und aus jeder seiner Schultern entspringt eine schwarze Schlange. Vergebliche Anstrengungen der Aerzte, sie zu entfernen. Iblis, in Gestalt eines Arztes, räth: die Schlangen mit Menschenhirn zu füttern. *Er hat dabei die Absicht, die Erde zu entvölkern.* Gerade damals fiel Iran von Yima ab. Es entsteht Anarchie — ein Heer geht nach Arabien und bietet Zohak den Thron an; er kommt nach Iran, Yima flieht und bleibt 100 Jahr verborgen, bis er in China am Meere erscheint. Zohak ergreift *ihn und lässt ihn mit einer Fischgräte zersägen.* Zohak herrscht 1000 Jahr und unter ihm alle Bosheit und Magie. Die Schlangen Zohaks verzehren alle Tage 2 junge Leute. Endlich führt Feridun seinen Sturz herbei. Es erscheint die Kuh, Purmajeh, die wunderbarste der Welt. Abtin, Feridun's Vater, wird von Zohak gefangen *und* getödtet, Firamak, seine Mutter, flieht, sie vertraut ihren Sohn dem Wächter der Kuh. Mit Hilfe des Schmiedes Kaweh, der seinen Schmiedetisch als Wahrzeichen auf eine Lanze steckt, und seiner Brüder schlägt Feridun mit einer Keule, an *der ein Stierkopf befestigt ist,* den *Zohak, oder Serosch* räth ihm, ihn an einen Felsen zu schmieden. So ward er an den Demawend gefesselt.

Wenn uns hier die Sage, wie sie in ihrer späten epischen Ausbildung erscheint, vorliegt, so geben dagegen der *Avesta und der Veda uns die Urgestalt des Mythus, dem* die älteste religiöse Naturanschauung der Inder und Perser zu Grunde liegt. Längst ist dieser Zusammenhang der alten übereinstimmenden mythischen Gestalten von den Forschern bis ins Einzelnste aufgehellt und nachgewiesen. *Wir folgen um so lieber der ausführlichen Darlegung* Grill's in s. Erzvätern p. 203 und 154 ff., als derselbe die mythische Analyse der Yima- und Zohaksage in einer Vollständigkeit entwickelt hat, die nichts zu wünschen übrig lässt und die wir hier im Auszuge wiedergeben.

Vortrefflich hat Grill die Entstehung jener Sage vom

Falle Jima's durch Zohak als aus uralter indisch-eranischer Naturanschauung hervorgegangen erläutert. Yima, in dem er das Doppelwesen oder den Gegensatz der Sommer- und Wintersonne erkannt, wie sich in Yama die auf- und niedergehende Sonne darstellte, erscheint in der Sage als von dem finsteren Wolkendämon gestürzt. In der Geschichte vom Vara Jima's war der Uebergang der Sonne von einer Jahreszeit in die andere unter dem Gesichtspunkt einer Rettung und Bewahrung vor den Uebeln des Winters aufgefasst: Jima flüchtet sich mit seiner Menschheit und den übrigen Wesen der Schöpfung vor den Uebeln des Winters (Vendid. 2, 47 ff.). Derselbe Vorgang konnte nun aber auch in entgegengesetzter Weise angeschauet werden: zieht sich die Sonne im Winter zurück, so erscheint andererseits ihr immer tieferer Stand als ein Herunterkommen, und das Ueberhandnehmen der Kälte, die Stockung des Lebens und Wachsthums in der Natur lässt sich auch schon von einer naiven Weltbetrachtung als eine Folge jenes veränderten Standes erkennen. Dies konnte leicht zu der Vorstellung führen, dass der Winter auf einem Verstoss des Sonnengottes (Jima) gegen das gute Gesetz Ahuramazda's, oder auf einem Betrug, einer Unwahrheit desselben beruhe. Das will der Mythus sagen, wenn es heisst: da sank Jima trübselig zum Dämonischen hin, bestürzt duckte er sich zur Erde. Hier ist das Sichsenken der Sonnenbahn vom Sommersolstitium bis zum Wintersolstitium angedeutet, mit welchem eine Abnahme der Kraft der Sonnenstrahlen Hand in Hand geht. Zwar ist im Zusammenhang unseres Mythus nicht davon die Rede, dass Jima durch seinen Fall in die Macht des Azhi Dahâka gekommen sei, wie dies die spätere Sage berichtet, die den Dshem (Jima) von Dahak entthront und schliesslich zersägt werden lässt. Aber nach dem Avesta ist es Çpitjura, der den Jima zersägt, dieser selbst aber nur eine Nebengestalt des Dämons, da derselbe als der „Weissbrüstige" eine unzweideutige Personification des Winters ist,

der ja allerdings vom Dasein und Wirken der Sonne gleichsam eine Hälfte abschneidet.

Hiermit erklärt sich denn aber auch zugleich das Wesen jener Schlange, die sowohl im Veda, wie auch im Avesta den *Ursprung des bösen Princips darstellt, also den Kampf der sittlichen Macht* wiederum zunächst einem Vorgang in den Regionen der Luft, dem Kampf in der Natur, dem Gewitter, entnommen hat. Sehen wir, wie diese Vorstellung sich zunächst bei den Indern gestaltet. Den Dichtern des Veda, sagt Grill l. l. p. 283, war die Schlange als ein geheimnissvolles Wesen höherer Art gar wohl bekannt; sie heisst in ihrer Sprache der Ahi (griech. ἔχις, lat. anguis, deutsch ahal gleich Aal), aber auch Vrtra d. h. der Umhüllende, Umschlingende, Umwickelnde. Ahi wird der „Erstgeborene unter den Schlangen", von einer Hexe erzeugt, genannt, fuss- und handlos und gehörnt gedacht. Er ist von unersättlicher Gier erfüllt, liegt versteckt auf der Lauer und besitzt die Kunst der Verstellung und der Zauberkräfte, erscheint aber auch zugleich oft dumm und von schläfriger Achtlosigkeit. Er pflegt an den Abhängen zu lagern, oder auf Bergen, die nicht ausschliesslich und ursprünglich auf terrestrische, sondern vielmehr auch auf meteorische Localitäten zu deuten sind. Sein Hauptabsehen ist auf die Gewässer gerichtet. Er umschliesst mit seinem gewaltigen Leib die Wasser, die Fluthen, er hält die Wasser des Himmels fest. Im Bilde sagt wohl auch der Dichter, es seien die Kühe, es sei der Soma, das himmlische Nass, was Ahi in seiner Gewalt gehabt. Aber auch die Sonne weiss Ahi in seinem dunkelen Versteck gefangen zu halten. Er ist demnach der Dämon, der die Dünste und Wolken zusammenballt. Er findet seinen natürlichen Gegner in dem menschenfreund*lichen Indra.* *Keine unter allen* Thaten Indra's wird so hochgepriesen, wie der Sieg, den er über Ahi davongetragen. Er spaltet dem Ungeheuer mit seinem Donnerkeil den Kopf. Bei diesem siegreichen Kampf des guten Prin-

zipes gegen die verderbliche Schlange ist der Veda im Wesentlichen stehen geblieben. Die Eranier haben ihn dagegen auf zwei halbgöttliche Wesen ihrer Urgeschichte übertragen, dem Thraêtaona (in späterer Form Frêdûn genannt, dem Sohn des Âthwja) und Kereçâçpa. Ersterer wird darob gepriesen, dass er die Schlange Azhi dahâka schlug, ein Unthier mit 3 Rachen, 3 Köpfen, 6 Augen und 1000 Kräften.“ Die neueren Forscher haben nachgewiesen, dass dieser Thraètaona sich gleichfalls auf den vedischen Traitana und Trita zurückführen lässt, der als ein Bundesgenosse und Schützling Indra's genannt wird, der wie dieser den Vṛtra und Ahi erschlägt.

Aehnliche Kämpfe des Sonnenhelden gegen den Gewitterdrachen oder ein schlangenartiges Ungethüm begegnen uns bekanntlich in allen Mythologien, auf die wir hier nicht weiter einzugehen brauchen. Auch M. Müller schildert uns in s. Essays I. p. 90 diesen Mythos in Veda und Zendavesta:

„Trita, der allgemein als das vedische Urbild des Feridun betrachtet wird, weil Traitana, dessen Name genauer entspricht, im Rigveda nur einmal vorkommt, erscheint in Indien als eine jener zahlreichen göttlichen Mächte, welche das Firmament beherrschen, die Finsterniss zerstören und Regen senden, oder wie die Dichter des Veda sich gern auszudrücken pflegen, die Kühe befreien und die Dämonen erschlagen, welche sie geraubt hatten. Diese Kühe gehen stets den Himmel entlang, einige dunkel, andere hellfarbig. Brüllend ziehen sie über die Weide hin; sie werden von den Winden zusammengetrieben und von den glänzenden Strahlen der Sonne gemolken; sie lassen aus ihren schweren Eutern eine befruchtende Milch auf die versengte und dürstende Erde niederträufeln. Aber zuweilen, sagt der Dichter, werden sie von Räubern davongetrieben und in finsteren Höhlen nahe an den äussersten Grenzen des Himmels gefangen gehalten. Dann ist die Erde ohne

Regen. Der fromme Verehrer bringt Indra sein Gebet dar, und Indra erhebt sich, die Kühe für ihn zu erobern. Er schickt seine Hündin (die Morgenröthe) aus, die Fährte des Viehes zu finden, und wenn sie die Kühe brüllen gehört, kehrt sie zurück, und die Schlacht beginnt. Indra schleudert seinen Donnerkeil, die Maruts reiten an seiner Seite, die Rudras heulen, bis am Ende der Felsen entzwei birst, der Dämon vernichtet ist und die Kühe zu ihrer Weide zurückgetrieben werden.

Dieses ist eine der ältesten Mythen und Sagen, welche unter den arischen Völkern landläufig sind. Er tritt aufs Deutlichste wieder zum Vorschein in der Mythologie Italiens, in Griechenland und in Deutschland. Vgl. die ausgezeichnete Schrift Michel Bréal's: Hercule et Cacus, étude de Mythologie comparée, Paris 1863. — Im Avesta wird die Schlacht zwischen Thraètaona und Azhi Dahâka, der zerstörenden Schlange, ausgefochten . . . Die charakteristische Umwandlung, welche im Avesta, gegenüber dem Veda, stattgefunden hat, besteht darin, dass die Schlacht nicht mehr ein Kampf der Götter und Dämonen um Kühe, noch von Licht und Finsterniss um das Morgenroth ist, sondern die Schlacht der Frommen gegen die Macht des Bösen. Mit Recht sagt Burnouf, dass dieser religiöse und zugleich kriegerische Charakter, der sich hier zeigt, nicht ohne Einfluss auf die mannhafte Disciplin gewesen sein kann, unter der die Anfänge der Monarchie des Cyrus so rasch emporstiegen.

Ueberhaupt muss diese Sage den ganzen ältesten Orient in so hohem Grade beherrscht haben, dass wir dieselbe mit der Geschichte sowohl der Assyrischen, als auch der Medischen und Persischen Reichsentwicklung aufs Engste verwoben finden, denn es ist längst von den neueren Historikern anerkannt, dass sowohl in den Namen Astyages, als auch Dejoces und selbst Arbaces nur die verschiedenen Umgestaltungen des Namens As-dehak oder Dehok und endlich Rabhak, masc. v. Rebecka (Stier und Kuh) wiederzuer-

kennen sind. Vgl. Windischmann „Zoroastr. Stud." p. 138. Müller Essays II. p. 150. Gewiss ist, dass Herodot's bekannte Erzählung von dem Mederkönig Astyages und seinem Diener Harpagus, dem durch die Sonnenweissagung die Vernichtung des Cyrus aufgetragen worden, aus diesem Sagenkreise geflossen. Wir haben hier auf die äusserst schwierige und verwickelte Frage, was von jenen alten Traditionen als historisch festzuhalten, was auf auf mythischen Anschauungen zurückzuführen ist, nicht einzugehen. Aber selbst strenge, jenen mythologischen Ableitungen äusserst feindliche Gesichtsforscher, wie Markus v. Niebuhr „Gesch. Assur's und Babels seit Phul", Berlin 1857, räumen ein, dass Herodot's Dejoces und Astyages nicht Eigennamen einzelner medischer *Könige*, sondern nur Bezeichnungen für medische Könige im Allgemeinen gewesen, wie der Name der Pharaonen in Aegypten. Auch M. Müller sagt: „Was man die Geschichte Mediens vor der Zeit des Cyrus nennt, ist wahrscheinlich nichts, als das Echo einer alten, von volksthümlichen Balladen wiederholten Mythologie. Moses von Khorene beruft sich deutlich auf Volksgesänge, die von Aj dahak, der Schlange, erzählten, und in Betreff der Wandelungen des Namens, sagt Modjmil (Journal Asiatique, vol. XI p. 156), dass die Perser dem Zohak den Namen Dehak d. i. zehn Uebel gaben, weil er zehn Uebel auf die Welt brachte (vgl. die jüdische Hagada über den Nachasch hakadmoni). Im Arabischen soll sein Name Dechak, der Lacher, gewesen sein [wie im Hebräischen], während man seinen *anderen Namen Azdehak auf die Krankheit in* seinen Schultern, wo 2 menschenvernichtende Schlangen wuchsen, zurückführt. Alles dies ist volksthümliche Mythologie, die in einem Missverständniss des alten Namens Azhi dahâka ihren Grund hatte. Wir sehen hieraus, wie auch bereits die alten Perser und Araber an dem verblassten und bereits nicht mehr verständlichen Namen herumdeuteten, sowie, dass von dem Augenblick, wo jene my-

thischen Götter- oder Halbgöttergestalten dem religiösen Bewusstsein abgestorben waren, dieselben nur noch als geschichtliche Königs- oder Heldennamen forterhalten wurden. Ein Jahrtausend nach Cyrus, sagt Max Müller — (denn Zohak wird von Moses von Khorene im V. Jahrh. n. Chr. erwähnt), finden wir dies alles wieder vergessen. und die unbestimmten Gerüchte über Thraêtaona und Azhi Dahâka werden schliesslich gesammelt, geordnet und in ein Etwas zusammengearbeitet, was den späteren Zeiten verständlich war. Zohâk ist ein dreiköpfiger Tyrann auf dem Throne Persiens — dreiköpfig, denn auch der vedische Ahi war dreiköpfig, nur dass nun einer der Köpfe Zohâks ein Menschenkopf geworden ist. Zohâk hat Dschemschid von der Dynastie der Peschdadier getödtet; nun besiegt Feridun den Zohâk an den Ufern des Tigris, und sein Leib wird an den Berg des Demavend geschmiedet und der Rauch des feuerspeienden Berges ist sein Athem. So hatte schon der alte armenische Chronist, der die Sagen von Asdehak in nüchterner Weise und naiv als Geschichte erzählt, dieselben bezeichnet als „res vetustissimas et minime Persis ipsis intellectas."

Kommen wir endlich auf unsere Isaakssage zurück. Wir glauben nunmehr den Boden soweit geebnet und vorbereitet zu haben, um mit unserer Ableitung ihres Ursprungs vorgehen zu können. Warum sollte nicht ein so weit verbreitetes Sagenelement der arischen Völker auch zu den semitischen Vorgängern des hebräischen Volkes, jenen Urbewohnern der Länder zwischen Euphrat und Tigris, gedrungen sein können, von wo die Bibel selbst die Erzväter Israels einwandern lässt? warum sollten nicht in einer höheren Vorzeit, wie die Sprachen, so auch die mythologischen Anschauungen eins gewesen sein? Scheint doch das Verbum dahaka, das, wie wir leicht einsehen, so wohl dem sanskrit.-arischen dhahâka, wie dem hebr.-aramäischen dachak zu Grunde liegt, auf ein und dieselbe Wurzel dak.

dünn d. h. zerstossen, zermalmt zurückzugehen, daher die Bedeutung dahaka „verderben, zerstören, beissen (vgl. griech. δάκνω) und im Semitischen dechak, dachak = drängen, stossen, verfolgen, die selbst in den Derivativen zachak, lachen d. i. stossweise die Luft ausathmen, saak schreien, zaak klagen, zusammenrufen, schaak, brüllen noch deutlich zu Grunde liegt.

Es liegt also nahe, anzunehmen, dass, wie bei den nachmaligen Persern oder den späteren arabischen Ismaeliten der altüberlieferte Name Aji dahâka (Astyages, Dejokes) in seiner ursprünglichen Bedeutung nicht mehr verstanden wurde und daher nach missverständlichen Etymologien in Zohak, „der Lachende“ oder Dehâk „der mit 10 Uebeln Behaftete“ umgedeutet wurde, so auch schon für die Hebräer und besonders für Israel, seitdem es zum Monotheismus sich emporrang, nur eine unverstandene, verblasste Bedeutung hatte, die, als sie sich dies Sagenelement assimilirten, jene Umdeutung in Jidchak oder Jizchak „der Verfolger“, oder „der Lacher“ erhielt. Dass in dem Namen (wie gewöhnlich, in d. Futurum oder Aorist Jizchak „er lacht“ = der Lachende, umgewandelt) gleichwohl noch die alte Urbedeutung des Wortes durchschimmerte, geht noch daraus hervor, dass er prädikativ von Jehova selbst bei Dichtern und Propheten gebraucht wird, so z. B. Ps. 2, 4 „der im Himmel thronet, lacht (jisschak) oder bei Joel 4, 16, Amos 1, 2 von Zion herab brüllt, stöhnt (jisch'ag) Jehova u. s. w.

Aus diesem Umstande erklärt sich nun aber auch so triftig, wie aus keinem anderen Grunde, warum die biblische Sagendarstellung selber noch ein so auffälliges Schwanken bei der etymologischen Ableitung und Motivirung des Namens Isaak, als von „Lachen“ herrührend, zeigt. Die schlimme Bedeutung, die dem Namen ursprünglich anhaftete, (dahâk die verderbliche Schlange, der beissende Drache), musste in der Patriarchengestalt in eine harmlose, mildere umge-

deutet werden, wie denn die ganze Erzählung von Isaaks später, unerwarteter Geburt aus diesem Grunde, der sie als eine so viel Lachen erregende darstellte, erklärt werden muss. Schon Hitzig in s. Gesch. d. V. Isr. fühlte das, wenn er p. 45 bemerkt: Die Ueberlieferung weiss von Isaak fast nichts zu berichten, er wurde zur Ausstattung A.'s verbraucht und aus seinem Namen „der Lachende" Märe erst entwickelt." Aber durch diese Märe selber schimmert die ursprüngliche Bedeutung des Namens noch durch; denn er wird Genes. 21, 9 nachträglich noch einmal dadurch begründet, dass auch Ismael ein „mezachek" Spott treibender, oder „frivol Scherzender" genannt wird. „Und Sara, heisst es, sah den Sohn der Aegypterin Hagar, den sie dem Abr. geboren, wie er spottete oder ausgelassenen Scherz trieb (mezachek) und bat ihren Mann deshalb, die Magd sammt ihrem Sohne, die ja doch nicht mit dem Sohn des Hauses, mit Isaak, erben würde, fortzuschicken. Auf den nachmaligen Stammvater der räuberischen Steppenbewohner, den Bogenschützen Ismael bezogen, konnte dem Verbum zachak schon eher eine üble Nebenbedeutung beigelegt werden. Und in der That sehen wir auch die alten Ausleger hinreichenden Gebrauch davon machen, vgl. Beer L. A. p. 49 Anm. 515–534. Denn Ber. r. 53 deutet es auf Ismaels Hang zum Götzendienst, zur Buhlerei und Unkeuschheit, oder seinen Uebermuth." — Pirk. R. Elies. 30 heisst es: „er schoss nach Vögeln", oder „jagte Frauen nach", schoss auf Isaak einen Pfeil ab (Tosefta Sota 6. Sefer Hajaschar u. A. Ja das N. T. hat bereits die jüd. Auslegung, wenn es Galat. 4, 29 heisst: „wie schon damals der nach dem Fleisch Geborene (Ismael) den Sohn des freien Geistes (Isaak) verfolgte (ἐδίωκε, also von dechak bedrängen), so auch jetzt noch."

Doch nicht dies allein bestätigt unsere Ableitung. Wir haben für das Vorhandensein des alten ursprünglichen Namens dieser Sagengestalt noch ein direktes Zeugniss in der

Bibel selbst. In der Geschichte Davids auf der Flucht vor Saul kommt jener bekanntlich auch nach Nob zum Priester Achimelech und erhält dort das Schwert des Riesen Goliath. Es sieht dies ein Diener Sauls, Doëg, das Oberhaupt der Hirten, die Sauls Maulthiere weideten: er verräth es dem König Saul und giebt sich selbst zu seinem Schergen, zum Henker einer ganzen Priesterschaft her. Wir haben hier ein merkwürdiges Beispiel, dass ein und dieselbe Sagengestalt uns später in der Geschichte wiederbegegnet, wenn auch natürlich in vollkommen verändertem Zusammenhang. Wir werden in der Geschichte Davids die eigentliche Bedeutung dieses Feindes, oder, wie sein Name selber sagt, dieses „Drängers, Verfolgers Davids", im Zusammenhange ausführlich nachweisen und können hier nur bemerken, dass die ihm zu Grunde liegende mythische Person dieselbe ist, aus der der Name des zweiten Erzvaters, Isaak, nach unserer Darstellung abzuleiten ist. Auch Doëg wird im 1. Buch Sam. 21, 8. 22, 18 durchweg als „Edomit" bezeichnet, gerade wie Zohak bei den Persern und Arabern constant als Tazi, Araber, erscheint: bei den LXX heisst er *Δωὴκ ὁ Σύρος, νέμων τοὺς ἡμιόνους Σαοὺλ* (die doch nach mos. Gesetz Lev. 19, 19 bei den Israeliten gar nicht gehalten werden durften), die hebr. Form lautet auch Dojêk, wie Dejoces. Auch in der späteren jüdischen Sage erscheint Doëg, der Edomit, als der Typus eines Erzfeindes Davids, wie die vielen Züge beweisen, die ihn mit Achitophel, dem Giloniten „dem Mann der Tünche", dem herzlosen Intriguanten — einer Art Mephistopheles der Bibel — zusammenstellen. Im Talmud wird sein Name Doëg naiv genug von daag „besorgt sein" abgeleitet, „während es dem lieben Gott noch Sorge machte, was mit ihm werden sollte, war er schon abgefallen."

Doch nicht der äussere Name, die etymologische Congruenz der Sage ist es, die uns bestimmte, oder die für die Richtigkeit unserer Ableitung und Combination so hete-

rogener Sagengebilde massgebend und entscheidend sein konnte, *sondern, was viel wichtiger und beweiskräftiger*, auch die innere Anlage der Sage, die Congruenz der verglichenen mythischen Gestalten in Bezug auf ihr spezifisches Wesen, ihren besonderen physischen oder sittlichen Charakter. Gerade hierin aber zeigte sich alsbald die überraschendste *Uebereinstimmung. Freilich dürfen die Gestalten* nicht in ihrer nachmaligen biblischen Transformation angeschaut werden, sondern man muss sie auf ihren Ursprungscharakter zurückzuführen verstehen.

Nun haben wir schon bei unserer Untersuchung über Abraham gewisse Anklänge und *unverkennbare Spuren* gefunden, die auf eine ursprüngliche Uebereinstimmung der mythischen Gestalten und Sagen von Abram und Yama einer-, wie Yima andererseits hindeuteten. Es waren dies besonders die uralten Vorstellungen von einem Weltbaum, *Himmelsgarten, von einem Schöpfungsbrunnen u. dgl., namentlich* die Sage von dem Eschel, oder der Arura, einem paradiesartigen, abgeschlossenen Culturplatz, der aufs Bestimmteste an den gleichartigen Vara Jima's erinnerte. Wenn nun zu den mythischen Gestalten Jama-Jima's im Veda und Avesta fernere bestimmt ausgeprägte Gestalten treten, wie Ahi und Azhi dahâka einerseits, und als deren Besieger Traitana-Thraëtaona-Feridun andererseits, die in den mythischen Gestalten Isaak's und Jakob's, wie wir sehen werden, ihre entschiedenen Gegenbilder haben, so darf wohl nicht länger *behauptet werden, dass unsere Parallelisirung* vollständig aus der Luft gegriffen und durchaus unbegründet sei.

Versuchen wir diese innere Congruenz der mythischen und Sagengestaltung in Kürze näher nachzuweisen.

In Yama sahen wir ein mythisches Wesen, das aus der *Naturanschauung von der* n i e d e r s i n k e n d e n und a u f s t e i g e n d e n S o n n e hergenommen war. In Yima lag bereits das complicirtere Verhältniss der S o m m e r s o n n e im Gegensatz zur W i n t e r s o n n e zu Grunde. Sehen wir

hier schon den Ansatz der religiösen Anschauung zu der nachmals so vollständig entwickelten dualistischen Weltansicht, wie ihn die heiligen Schriften der Perser uns darstellen, so fehlte es auch schon auf der ersten Stufe der Mythenbildung des Veda und Avesta nicht an jenem Wesen, das dem lichten Sonnengott gegenüber, oder im Gegensatz zu dem klaren, wolkenlosen Sommerhimmel den nächtlich finstern Wolkenhimmel personificirte, oder alle Leiden und Uebel des Winters verkörperte. Wir finden es bei den Indern in der Vorstellung des Ahi, der Schlange, die Indra oder Pushân besiegt, oder bei den Eraniern in der oftgenannten Gestalt des Azhi dahâka, des verderblichen Gewitter- oder Wolkendrachen, der zum Prinzip alles Bösen wird, daher auch schon im Avesta als Geschöpf des Ahriman erscheint, der die Herrschaft Yima's an sich reisst, aber selbst wieder nach langer Regierung von einem gegen ihn kämpfenden siegreichen Sonnenhelden, dem Feridun, (der im Veda und Avesta noch als Thraitana-Thraëtaona erschien) mit Hülfe seiner Mutter Firanek und deren Amme Purmajeh, der Wolkenkuh, die das erquickende und befruchtende Nass spendet — dem leicht erkennbaren Urbild der Rebecka, die gleichfalls die feiste Kuh bedeutet — besiegt und wenn auch nicht gänzlich getödtet, so doch für immer in Fesseln gelegt wird.

Dies der einfache Urmythus, wie er dieser reichgestalteten Göttertrias der ältesten Menschheit Asiens zu Grunde liegt und aus der sich sowohl im Epos der Perser jene zusammengehörige Heldentrias: Dschemschid, Zohak, Feridun gebildet, wie in der Sage des hebräischen Volkes die entsprechende Patriarchentrias: Abraham, Isaak und Jakob. Von Dschemschid sagt schon Ritter, dass er in seiner einfachen Sagengestalt wie ein Abraham der Iranier, ein begnadigter Nomadenfürst erscheine.

Noch leichter aber dürfte es uns werden, auch die Wesensübereinstimmung zwischen Zohak und Isaak nachzu-

weisen. Erst durch die genealogische Scheidung erscheint Isaak dem Ismael gegenübergestellt, in der Ursage sind beide eins. Edomiten d. h. rothe oder von Natur wilde, rohe Wesen, wie denn Zohak gleich Doëg durchweg als Tazi und Edomit erscheint, wodurch der uncultivirte Charakter der Urbewohner der arabischen Steppe bezeichnet werden soll. So ist Isaak vom Hause aus ein, dem lichten solarischen Charakter Abraham's (entsprechend dem Jama's und Jima's) entgegengesetztes Wesen, was seiner ursprünglichen Identität mit dem Azhi dahâka, dem finsteren Wolkendämon, vollkommen entspricht. In seiner Umwandlung in einen frommen Erzvater musste freilich diese Seite seines Wesens gänzlich zurücktreten, er erscheint als ein stiller, in sich zurückgezogener Charakter, aber eben daher erklärt sich auch, dass die Schrift so wenig eigenthümliche Züge von ihm zu berichten weiss, ja dass sogar vielleicht eine dunkle Erinnerung an diese seine ursprünglich entgegengesetzte Natur darin zu suchen ist, dass die Verbindung „Gott Abr. Is. und Jakobs“ von den anderen beiden Patriarchen wohl auch einzeln vorkommt, z. B. „Gott Abr.“ oder „Gott Jakob's“ niemals aber von einem „Gott Isaaks“ allein die Rede ist, wohl aber der dunkle Ausdruck „Pachad Jizchak“, den wir sogleich erklären werden — worin sich schon von selbst ein stillschweigendes Zugeständniss ausspricht, dass man sich noch der ehemaligen ominösen Bedeutung Isaaks bewusst war, wie denn seine Erwähnung im Schlusssatz Micha's 7, 20 und Jes. 63, 16 recht auffällig und gewiss nicht ohne Grund ausgelassen ist.

Noch deutlicher aber tritt uns die hier aufgedeckte, der solarischen Bedeutung Abraham's entgegengesetzte Natur Isaaks darin entgegen, dass er zum Vater jenes so grundverschiedenen Zwillingspaares gemacht wird, und zwar in der Weise, dass die Sage ausdrücklich an ihm hervorhebt. Gen. 25, 28: „Und Isaak liebte den Esau, denn sein Wildpret war in seinem Munde. Rebecka

aber liebte den Jakob" — ohne Angabe eines Grundes, wie wir denn bald sehen werden, dass Jakob, der Repräsentant der lichten Sonnenmacht, wie Feridun im Epos der Perser, von seiner Mutter Firanek und Amme Purmajeh, die bis auf den Namen mit Rebecka, der „gemästeten Kuh", der gütigen „Wolkengöttinn und Mondfrau", übereinstimmt, bei seinem Kampf gegen Esau und Isaak, den Drachen der Finsterniss, in Schutz genommen und auf jede Weise gefördert wird.

So lässt sich denn wohl kaum noch verkennen, dass uns in Isaak die verblasste und mannigfach umgewandelte Gestalt jenes vedischen Ahi, oder zendischen Azhi dahâka vorliegt, die, wie diese bei den späteren Persern in den Tyrannen Zohak, so jener bei den Hebräern in die dunkelgehaltene Gestalt Isaaks übergegangen. Dass Isaak so, gleichsam vom Hause aus, zu einem getheilten Wesen, einem latenten oder neutralen Vertreter des bösen Prinzips geworden war, wie wir denn den Drachen in allen Mythologien bald als guten schützenden Genius (Agathodämon), bald als feindlichen, Furcht und Entsetzen verbreitenden Verderber (Kakodämon) beobachten können, zeigt sich sowohl in seinem Verhältniss zu Rebecka, der er durch Abraham und dessen Diener Elieser gleichsam zugebracht wird, wie auch besonders in seinem Verhältniss zu Esau und Jakob, welchem letzteren gegen seinen Willen sein Segen zufällt, — Verhältnisse, die ursprünglich von physischen und kosmischen Erscheinungen hergenommen, durch den religiösen Geist Israels auf das Gebiet des Sittlichen und Psychischen übertragen, so dass auch der späteren Auslegung Rebecka und Jakob sympathische Gestalten blieben, Esau dagegen und selbst Isaak immer mehr in ein ungünstiges Licht gestellt wurden. Dass aber diese Auffassung, die streng genommen eigentlich nur auf der mythologischen Urbedeutung jener biblischen Gestalten beruht, trotzdem im hebr. Volke immer lebendig geblieben, ja durch Vertiefung in den Geist jener Sagen selbst in spätester Zeit

noch an jenen ursprünglichen Sinn nahe hinanreichte, zeigen uns Proben mystischer Auslegung der Bibel, wie wir sie z. B. in dem kabbalistischen Sammelwerk des sog. Jalkut Reubeni vereint finden. So heisst es dort Parsch. Tholedoth unter Anderem zur Begründung des Umstandes, dass Isaak den Esau liebte: Esau, der „Rothe“ war eine „Schlacke“ Isaaks, der selbst der linken Seite (min sitra deuukbha), dem Prinzip der Weiblichkeit, der stofflichen Naturpotenz, angehört. — Jede Gattung liebt ihresgleichen („Kol sani rachim lesaneh“). — Esau selbst wird durch einen S'ar schel Esâw, „einen Dämon der Rohheit, einen Geist der Finsterniss“, des Bösen, fast wie die grosse Schlange Ahriman, die das Reich des Lichtes umgürtet und bekämpft, hypostasirt. Er wird geradezu mit dem Nachasch hakadmoni „der alten Schlange im Paradiese“ identificirt. Aehnliche Vorstellungen ziehen sich bekanntlich durch die mythologischen Anschauungen der ganzen alten Welt. Wir brauchen nur an die unzähligen Vorstellungen der Griechen von dem Drachen der finsteren Tiefe zu erinnern, bald Ladon genannt, bald die Lernäische Hydra, oder der Drache, der das goldene Vliess hütet, Python, Typhon u. dgl. m. Vgl. über die weitere Bedeutung dieser alterthümlichen Anschauungen insbes. Bachofen, Gräbers. 52. 139. 227 und M. R., über das sog. dracouteum - genus, die kadmische Drachensaat, Drachenzähne p. 170. 222. 227.

Diese uralte Anschauung führt uns aber zugleich auf die Bedeutung, die das mit Isaak so eigenthümlich verbundene Wort Pachad ursprünglich hat. Die Schlange ist zugleich die stofflich gedachte Naturkraft des zeugenden Phallus. Wie in der Schöpfung überhaupt, so nimmt sie auch bei der Geburt des Menschen eine hervorragende Stelle ein, da sie zugleich als die Tod und Verderben bringende Macht erschien. Darum heisst es in jener mystischen Auslegung des Jalk. Reubeni, wie wir bei dem Ringkampf Jakobs noch spezieller sehen werden: wehinne hanachasch

schochen bajerech „siehe, diese Schlange hat ihren Sitz besonders in der Hüfte“ (euphemistisch für das Organ der Zeugung, wie z. B. joz'e jerecho „die den Lenden entsprossenen Nachkommen“ genannt werden.

Dass das Wort Pachad ursprünglich die Bedeutung femur, testicula hat, geht aus unzähligen Stellen hervor, z. B. Lev. 21, 10, das d. Targum durch „meris pachdin“ (mit zerdrückten Hoden) übersetzt, cf. Hiob 40, 17, wo es bei der Beschreibung des Nilpferdes (Behemoth) heisst, dass die „giddê, pechadâw“ die Sehnen seiner Testikeln wie verschlungene Taue seien. So kommt auch 1. Sam. 11, 7 im Kampfe Sauls gegen Nachasch von 'Ammon der Ausdruck im tropischen Sinne vor, da es heisst, dass ein Pachad Ihvh. nach d. LXX ein *δεῖμα πανικόν* das Volk ergriff, ähnlich Hohel. 3, 10: „60 Helden stehen kampfgerüstet um das Lager Salomo's, die Hand am Schwerte, mipachad balêlôth, vor dem Grauen (dem gefürchteten Dämon) der Nächte.“

Am deutlichsten aber geht die eigentliche Bedeutung des Wortes aus Gen. 24, 2, 9 hervor, wo A. zu Elieser spricht: „lege Deine Hand unter meine Hüfte und schwöre mir“, was die Alten bereits mit: hozî jir'atho mechêko etc. als *αἰδοῖον*, veretrum erklärten. So schwört auch Jakob Gen. 31, 42 dem Laban gegenüber beim Gotte A. und dem Pachad seines Vaters Isaak, was deutlich genug an den analogen Eid der Frauen beim „heiligen Mutterschoos der Erde“ (s. oben bei Beersaba p. 186) erinnert. Sowohl in Peräa, wie auch bei den nordarabischen Völkern muss der sabäische oder sabazische Cult des Phallus ganz besonders heimisch gewesen sein, wie denn Zohak in der späteren Sage durchweg Tazi „der Araber“ genannt wird. Dazu stimmt, dass auch die Geschichte Isaaks sich besonders an das angrenzende Beersaba knüpft, wie denn auch noch Amos 7, 9, 16 auf die „Bamoth Jisshak“, die Cultushöhen dieser Gottheit hinweist, die bald der Verödung verfallen würden, womit sich denn die Erklärung Bernstein's von „Pachad“ als „den Schrecknissen der W ü s t e“ von selbst widerlegt.

In der epischen Umgestaltung dieses Naturmythus musste nun natürlich diese seine ursprüngliche Bedeutung immer *mehr verschwinden: aus dem Dämon* der Gewitterwolke ward ein persönlich gedachtes Wesen, ein Schutzgeist und Urahn, der Sohn Abrahams, dessen ominöse schlimme Bedeutung allmählich zurücktrat, der zwar noch als dem Esau vorwiegend zugethan gedacht wird, aber statt gefesselt zu werden, nur erblindet, also doch immer schliesslich gestraft wird, im Ganzen aber so gehalten ward, dass die Sage von ihm im Verhältniss zu den beiden übrigen Patriarchen doch nur wenig Erhebliches zu erzählen wusste. Und doch schimmert auch durch diese wenigen Züge noch deutlich genug, wie wir bald zeigen werden, seine ursprüngliche Gestalt hervor, ähnlich wie in einem übermalten Bilde, oder in einem Palimpsest überall noch die alten Züge durch die später aufgetragenen hervortreten.

Am stärksten aber spricht wohl für den von uns nachgewiesenen Ursprung die signifikante Gestalt der Rebecka, die neben Isaak als Gattin des Patriarchen erscheint, die aber trotzdem insofern in einem gewissen Gegensatz zu diesem steht, als sie für Jakob, den Repräsentanten des guten, lichten Prinzips, nicht bloss eine entschiedene Vorliebe hat, sondern denselben bei der Ueberlistung des Bruders und Vaters direkt unterstützt und begünstigt. In ganz analogem Verhältniss erscheint nun aber auch im persischen Sagenepos die Stellung der Mutter Feridun's zu Zohak. Auch Firanek übergiebt den jungen Helden Feridun (ursprünglich Trita, Thraêtaona) der wunderbaren Kuh Purmajeh, die ihn auf ihrer Wiese mit ihrer Milch säugt, bis der persische Sonnenheld herangewachsen und den Kampf mit Zohak beginnt.

Auch Ribhka oder Rebecka bedeutet die fruchtbare, zeugungskräftige Kuh, sei es nun, dass man den Namen von rabhak „mästen“, oder dem noch ursprünglicheren Stamm rabhâ — sich begatten, befruchten, sich vermehren (mit dem, nebenbei gesagt, arbâ — vier — die Zahl der

Vielheit zusammenhängt, auch rabba, sich mehren) ableitet. Geiger, Urschrift p. 392 will Rebecka direkt mit dem mischnischen und targum. Rawak, ein unverheiratheter junger Mann, als Femin. des Samaritan. Rabak Jüngling, „also ein junges Mädchen" gleichbedeutend erklären, während doch letztere erst abgeleitete Benennungen von dem ursprünglichen Begriff „Stier und Kuh" sind. Dass diese Namen in der Sage der Asiaten uralt und vielfach historisirt sind, beweist wohl am besten, dass schon Herodot die Namen Arbakes als letzten Statthalter von Assyrien, der sich gegen Sardanapal empört, oder als Medischen Satrapen, und ebenso Harpagus als obersten Beamten des Astyages kennt.

Versuchen wir es nun, uns den Namen Rebecka zunächst in seiner ursprünglichen mythologischen Bedeutung ein wenig näher zu bringen.

Die bisherigen Erklärer der Bibel fanden keine Veranlassung, in dem Namen Rebecka eine Beziehung zu der conkreten Bedeutung dieses Wortes zu suchen. „Eine fette Kuh" konnte bei einem nomadischen Volke gar leicht zu einem weiblichen, wenn auch nach unseren Begriffen nicht sehr schmeichelhaften Eigennamen werden. Aber nomina propria, die ganz bedeutungslos wären, soll es bekanntlich nach etymologischen Sprachforschern auch bei uns kaum geben, geschweige denn im hohen Alterthum. Hier hat der Name durchweg eine beziehungsvolle Bedeutung, ja bietet in vielen Fällen nur noch die letzte Spur, die uns über das Wesen dessen, der ihn trägt, aufklärt. So auch bei Rebecka. Schon dass die Sage sie aus dem mesopotanischen Stammlande *dem Isaak herbeiholen lässt, weist auf eine* engere Verbindung mit den Harranischen Völkerschaften und Anschauungen hin. Sie wird die Tochter Bethuel's, des Sohnes der Milka (der, mit Sara und Jiska genealogisch auf einer Linie stehenden Haranstochter und Nahor's Weib) genannt und als Laban's Schwester gekennzeichnet.

Wir kommen auf diese mythisch-genealogischen Bezüge

zurück und wenden uns zunächst zu der allgemeinen mythologischen Bedeutung, die der Name Rebecka als „die gebärende und säugende Kuh“ überhaupt in der alten Mythologie hatte. Denn wenn Goldziher l. l. p. 124 die Bedeutung von Rebecka als „fruchtbarer, fetter Erde“, die auch unter dem Bilde der Kuh dargestellt ward, und darum als Gattin Jizchaks (des lachenden Tageshimmels oder Sonnengottes) erscheinen konnte, nach Tiele's Vorgang billigt und keine bessere Erklärung ihr an die Seite zu stellen weiss, so muss man sich füglich wundern, da diese Bedeutung der Kuh erst eine der vielen abgeleiteten Vorstellungen ist, die sich an dieses so häufig gebrauchte Naturbild allmählich geknüpft haben. In ältester dichterischer Naturanschauung erscheint die Kuh als Bild der Wolke, die am Himmel weidet und aus ihrem schweren Euter den Regen, das himmlische befruchtende Nass auf die dürstende Erde ergiesst. So sahen wir im Rigveda den Sonnengott Indra, der die Kühe, die Wolken, vor sich her treibt, der mit Soma vereint die Wasser den Menschen fliessen lässt, den Ahi schlug, wobei der Blitz als Medium dargestellt wird, mit dem Indra die Kuh melkt, (vgl. A. Kuhn, Herabk. d. Feuers p. 213 ff.) — eine Vorstellung, die zu der biblischen Scenerie, in der Rebecka den Elieser aus Damask (das Blitzfeuer) und seine Kameele (= die Schlangen, s. unten) tränkt, offenbar die passendste Parallele bildet. In der eranischen Mythologie erscheint sowohl der Urstier (Gajomars), wie auch die Kuh bereits in viel entwickelterer Gestaltung, so im persischen Epos personificirt als Mutter Feridun's, Feremek oder Firanek (*Φαρυάκη*, cf. Raoul Rochette Mémoire p. 230 u. Num. 34, 25) und in Verbindung mit der Wunderkuh Purmajeh, die im Kampfe gegen Zohak eine so hervorragende Rolle spielt. Ueber die religiöse Entwicklung der Völker zwischen Tigris und Euphrat sind wir nicht durch direkte Zeugnisse unterrichtet, aber wir wissen, dass nicht bloss in Babylon neben dem Sonnengott Belus die Mondgöttin als gehörnte

Kuh die Hauptgottheit, die Göttin der Zeugung, Mylitta, bildete, sondern dass namentlich zu Carrhä noch in später Zeit der Cult des Mondes in männlicher und weiblicher Auffassung, als Mondstier Laban, Lunus, Μήν und als Lebhana, Luna, Μήνη üblich war, auf welche Grundwesen die biblischen Geschwister, Laban und Rebecka, so unverkennbar zurückweisen. In ähnlichem Sinne erscheint Isis unter dem Bilde der säugenden Kuh: welch' grundlegende, weitumfassende Bedeutung aber der Kuh als Urbild der asiatischen Aphrodite und Göttin der Naturzeugung überhaupt, ganz besonders in Bezug auf das Mutterthum als Ausdruck der ältesten Culturstufe der Menschheit einnimmt, darüber giebt wohl kein Buch ausführlichere und anregendere Belege als Bachofen's Mutterrecht, in dem uns die unendlich reichen Beziehungen, in denen dieses Bild uns namentlich im klassischen Alterthum begegnet, in einer fast unerschöpflichen Fülle vorgeführt werden.

Wir können hier natürlich auf diese bilder- und gestaltenreiche Welt antiker Anschauungen nicht eingehen, wohl aber wollen wir in Kürze auf die Grundmotive, von denen diese Vorstellungen ausgingen, hinweisen. Der Sonne steht als nächster grosser Himmelskörper der Mond gegenüber. In ihrer Einwirkung auf das vegetative und animalische Leben auf Erden mussten beide frühzeitig den Blick der beobachtenden Menschheit auf sich ziehen. Hier zeigt sich nun ein verschiedener Gang der Betrachtung von Uranfang an. Einmal musste der Mond, gegenüber der Sonne, die in der Uranschauung und den ältesten Sprachen überall als Mann aufgefasst wurde, als weibliche Gottheit erscheinen, und zwar als lichtlos, erst von der Sonne ihre Belebung empfangend, ihrem Wesen nach stofflich, rein physisch, wie das Weib, zeugend. Andererseits erschien der Mond, im Verhältniss zur Erde, als männlich befruchtendes Wesen. Wie nun das Sonnenfeuer ätherischer und geistiger als das Licht des Mondes erschien, so konnte wiederum

der Mond nach seiner beiderseitigen Beziehung gleichsam als eine ätherische Erde betrachtet werden. So steht denn nach primitiver, stofflich-natürlicher Anschauung, wie die Mutter als zeugendes weibliches Wesen vor dem Vater, in der Auffassung der niedrigsten Weltvorstellung der Mond, gewöhnlich als gebärende Kuh vorgestellt, über der Sonne, den bloss durch die Kraft seines Lichtes schöpferischen Gott. Oder es werden in den Mond selber diese beiden entgegengesetzten Vorstellungen verlegt, wie dies z. B. in dem Minotaurus ausgedrückt ist, oder in der Unterscheidung von *Mondstier und Mondkuh, wie denn die höchste und* älteste Göttin der Naturzeugung oft hermaphroditisch oder androgyn erscheint. Hierzu kommt nun noch, dass neben der Einwirkung des Feuers oder Lichtes, alsbald auch die elementarische Bedeutung des Feuchten in Betracht kam, also des Regens, der die Erde wie das Sperma *befruchtet*, oder das als Meer und das, in den Tiefen der Erde quellende Nass sich darstellt, wie endlich das nicht minder bedeutende elementare Eingreifen der Luftströmung, des Aethers und der Atmosphäre, wie der Winde. Alle diese Momente sehen wir in den *ältesten kosmologischen und* mythischen Anschauungen, z. B. des ältesten Hellas schon vollkommen entwickelt. Es müssen eine Unzahl mythischer Mittelglieder zwischen dem Mythenkreis der asiatischen und der griechischen Welt liegen, welche letztere unverkennbar ihre Wurzeln in jener hat. Es *erinnert uns hieran zu deutlich* die Gestaltung mancher griechischer Mythen- und Sagencomplexe, die so auffallende Parallelen und bis auf den Namen übereinstimmende Gestalten zeigen, dass an der ursprünglichen Einheit gar nicht zu zweifeln ist.

Wir finden eine solche z. B. zwischen Rebecka, der Mutter der Zwillinge Esau und Jakob, und Ino, dem sterblichen Weib des Athamas, deren Sohn mit Jakob, dem ringenden Sonnengott, selbst im Namen, zwiefach übereinstimmt, denn er heisst Palämon und zugleich Melikertes, was seine Iden-

tität mit dem phönizischen Herakles Melkarth ausser allen Zweifel stellt. Wir können auf einen speziellen Vergleich des an und für sich schon so dunkelen und complicirten Mythus der *böotischen und thessalischen Minyer* hier *nicht eingehen*, aber auf einige Züge, deren Aehnlichkeit unverkennbar ist, wollen wir gleichwohl in Kürze hinweisen. Als erste Frau des Athamas, (ob von Tammas gleich Tammus, oder von *ἀ-θάω*, Nichteinsaugen abzuleiten?) erscheint in der griech. Mythe Nephele d. i. die Wolke, deren ursprüngliches Bild, wie wir schon oben gesehen, die Kuh war. Aber an den Begriff der Wolkengöttin, deren Nass das All befruchtet, knüpfte sich in weiterer mythologischer Entwicklung die Vorstellung der Mondgöttin, als das Wesen der Alles gebärenden Naturkraft und überhaupt der weiblichen physischen Zeugung, das Symbol der Mutter und des Mutterthums. So bildete sich in der späteren Entwicklung dieses mythologischen Begriffs ein verwickelter Sagenkreis aus, dessen Ausläufer wir noch in der griechischen Mythologie verfolgen können. Wir dürfen nicht vergessen, dass mythologische Vorstellungen so alt, wie die, die unserer biblischen Rebecka zu Grunde liegt, einer gänzlich untergegangenen Welt angehören. Gelingt es uns aber, auch nur eine der Todten wieder aus ihrem Grabe zu erwecken, so fangen auch die anderen erstorbenen Gestalten wieder zu reden an. In Ino ist uns nun eine solche Sagengestalt der griechischen Vorwelt übrig *geblieben: der, so innig mit ihr verbundene* Sohn, Palämon - Melikertes, ist eine so unverkennbare Gestalt, dass wir durch ihn auch die verstummten Personen der hebräischen Urzeit wieder zum Sprechen bringen können. So erscheint denn neben der bereits genannten Nephele, dem himmlischen Weibe des Athamas, auch ein irdisches Weib desselben, einer vermuthlich solarischen Gottheit. Es ist Ino, die stolze Kadmustochter, die durch den Hass der Hera zur wahren Stiefmutter gegen die Kinder der Nephele gestempelt wird. Zum Glück ist ihr Name etymologisch noch so

durchsichtig, dass an ihrer Bedeutung nicht gezweifelt werden kann. Er ist eine Bildung, wie wir deren mehrere kennen lernen werden, wie in Dido, Tyro, Silo etc. Ihr Name ist abgeleitet von dem hebr. Worte ôn, Sonne, das gleich dem derselben Radix entstammenden ᾠόν, ovum, Ei, eine Bezeichnung der zeugenden Manneskraft des Sonnengottes (El, von ûl, gleich ûn) bildet. So wird Bethel und Heliopolis in Aegypten als Beth-Ôn, spottweise auch Beth Awen genannt, Amos 5, 5; als Nebenbedeutung liegt in dem Worte der Begriff: Vernichtung, Trauer, weil auf dem ältesten Standpunkt der Weltanschauung der Gedanke, dass alles Geschaffene doch nur der Vernichtung, dem Tode, preisgegeben sei, das Zeugen zugleich von dem trübseligen Gedanken der Erschöpfung, des Untergangs aller Dinge, begleitet war. Darum erscheint auch Ino (wörtlich ôno „seine (des Sonnengottes) Zeugungskraft“, ausgesprochen wie Ino (vgl. ἴς, ἶφις, Iphigeneia, ovis etc.) als flebilis, als trauernde Mutter, die über den Untergang ihrer Geburten ewig klagt. Sie ist zur Mutter des Sonnenhelden (Melikertes-Palämon), wie Rebecka zur Jakobsmutter, personificirt, und an ihren Mythos knüpfen sich noch unzählige Züge, die, richtig verstanden, auch auf die Urvorstellung von Rebecka und Jakob ein helles Licht werfen. Heben wir hier einige von denjenigen, die in die Betrachtung über den Ursprung der Geschichte Isaaks und nicht speziell in die, Jakobs gehören, in Kürze hervor. Im Mythos von Athamas und Nephele werden ihre Kinder Phrixos und Helle, die der Ino Learchos und Melikertes (Palämon) genannt. Ino stellt den Kindern der Wolke nach und weiss es durch List dahin zu bringen, dass Athamas den Phrixos dem Zeus Laphystios opfern will. Da sendet ihm aber dieser einen goldenen Widder, der Phrixos und Helle durch die Luft über's Meer nach Aea entführt. Die zarte Helle fällt unterwegs ins Meer und giebt dem Hellespont seinen Namen. Phrixos erreicht glücklich das ferne Eiland des Lichts, wo er den Widder dem Zeus Φύξιος

opfert und das goldene Vliess des Widders dem König Aeetes giebt, der es im Haine des Ares d. h. des blutigen Schreckens, der Erdglut aufhängt, wo ein grässlicher Drache es bewacht. Wir können uns hier mit der Deutung des ganzen Mythos nicht befassen, glauben aber, dass Bachofen's Auffassung desselben dem Verständniss am nächsten gekommen. Es ist hier die Einwirkung der beiden elementaren Erscheinungen der, mit dem Meere (der Feuchtigkeit) sich verbindenden Luftströmung mythisch eingekleidet. Phrixos bedeutet diese Reibung, Friction beider Elemente in dem Schöpfungsprozess, (siehe weiter unten vom Brauen des Gewitters), oder bei der Befruchtung des Erdbodens, wie es denn z. B. in dem Mythus heisst, dass die feuerschnaubenden Erzstiere des Hephästos (der Erdwärme) dem Winde nicht entgegengetrieben werden, beim Pflügen nicht (βουστροφηδόν) umgewendet, sondern die Furche mit dem Winde gezogen werden sollte — das Gesetz der ersten Erhebung von wilder hetärischer Zeugung zur geregelten, oder, wie Bachofen es nennt, vom chthonischen zum lunarischen Tellurismus. Schon im Avesta hat der Mond das Epitheton: gaokithra d. h. den Samen des Viehes enthaltend; Ino als Mondmutter erscheint als Repräsentantin der Verlegung der männlichen Kraft in das poseidonische Element, sie stellt das Vorwalten der werdenden und der seienden Welt, den Dualismus einer, in Zwillingsverbindung gedachten, zugleich schaffenden und zerstörenden Doppelkraft (Il. 23, 641) vor der einheitlich gedachten solarischen Schöpfung dar. Athamas, Hera's verhasster Feind, verletzt in Ino, deren erstgeborenen Sohn Learch er tödtet, die Heiligkeit des Mutterthums, und führt dadurch auch den Untergang Ino's und des jüngstgeborenen Palämon herbei (vgl. Bachofen M. R. 269 und zugleich über den Mythus der Molioniden, wo ebenfalls Molione den Mord ihrer Söhne verfolgt, vgl. damit den Ausspruch Rebecka's Gen. 27, 48: „warum soll ich euch beide an Einem Tage verlieren?“ siehe unten).

So erklärt sich denn auch nicht bloss das ungleiche Zwillingspaar Isaaks und Rebecka's, Esau und Jakob in dem scharfen Gegensatz ihres Charakters, wie die biblische Sage ihn schildert, sondern zugleich die ausgesprochene Vorliebe des Vaters für den wilden rauhen Esau, wie der Mutter für den sanften und geistig überlegenen Jakob.

Wenden wir unsere Aufmerksamkeit nun auf dieses so ungleichartige Bruder- und Zwillingspaar. In der gegenwärtigen Sagengestalt wird ihre Geburt etwa folgendermassen erzählt (Gen. 25, 19): Isaak war 40 Jahre alt, als er *Rebecka*, die Tochter des Aramäers *Bethuel* aus Padan-Aram, die Schwester des Aramäers Laban, sich zum Weibe nahm. Da sie kinderlos waren, so betete Isaak zu Gott, seinem *Weibe* gegenüber (lenochach, das hier schon den Gegensatz gegen dieselbe ausdrückt) und sein Gebet wird erhört. Da die Kinder sich schon im Mutterleibe bekämpften, sprach Rebecka: *wenn das so ist, wozu bin ich dann, d. h.* welche Freude werde ich von solcher Geburt haben? Und sie geht hin, den Spruch der Gottheit zu befragen. Es wird ihr der göttliche Bescheid: Zwei Völker sind in Deinem Leibe, 2 Nationen werden aus Deinen Eingeweiden hervorgehen: die eine wird die andere überwältigen, und der Aeltere wird dem Jüngeren dienstbar werden. Als nun die Zeit der Geburt herannaht, siehe, da waren Zwillinge in ihrem Schoosse. Der erste kommt ganz roth zur Welt, wie ein haariger Mantel, und man nannte ihn Esau, den Rauhen. Nach ihm kam sein Bruder, die Hand an der Ferse Esau's haltend, und man nannte ihn Jakob, d. h. den Fersenhalter. Isaak war 60 Jahr, als sie geboren wurden. Die Knaben wachsen heran: Esau wird ein Jagdverständiger, *Ἀγρεὺς καὶ Ἁλιεύς*, Venator et Piscator, cf. Philo, Sanch. p. 18, ein Mann des Feldes (*Ἄγρος, Ἀγρονερός, Ἀγροτής* ibid.), Jakob dagegen ein frommer Mann (Philo: *ἥμερος*, wörtlich: Taggeburt, im Gegensatz von *ἄγριος*, zahm, kultivirt, also milde, sanft), der in den Zelten sitzt.

Wir haben in diesem so seltsamen Zwillingspaar also vor Allem den Dualismus, der sich in der Mythologie so oft durch die Farben schwarz und weiss, das Sinnbild für Nacht und Tag, ausgedrückt findet, und der von dem physischen Gegensatz der Winter- und Sommerszeit ausgehend, als der Kampf zweier Prinzipien auf Licht und Finsterniss, und im ethischen Sinne auf Gut und Böse ausgedehnt wird, und nicht bloss die spätere persische Religion, sondern auch schon die früheste religiöse Weltanschauung von ganz Vorderasien beherrschte, cf. Bachofen Gräbers. p. 5 über das halbweiss, halbschwarz gefärbte Ei, oder den Pileus Merkurs, desgl. über die, der indischen Aphrodite, wie dem Agis geweihte bunte Frau oder Kuh, die vom Haupte bis auf die Brust schwarz, von der Brust bis auf die Füsse weiss dargestellt ist. Auch von Ino erzählt Hygin. f. 4: sie habe dem Athamas Zwillinge geboren, ebenso Themisto. Eifersucht treibt die letztere, Ino's Kinder dem Untergange zu weihen. Die dem Tode bestimmten Zwillinge sollen mit *schwarzen, Themisto's Kinder mit weissen Kleidern bedeckt* werden. Aber Ino wählt die weissen Gewänder für ihre eigenen Sprösslinge und zieht die schwarzen den Kindern Themisto's an. So schlachtet Themisto ihre eigenen Söhne und tödtet dann aus Verzweiflung sich selbst. Nach einer anderen Version des Mythos ist es Ino-Leukothea, die besonders an der Küste von Megara und auf dem Isthmus von Korinth in orgiastischen Culten und düsteren Sühugebräuchen als hülfreiche Meeresgöttin verehrt wurde, und von Athamas verfolgt in Raserei mit ihrem jüngstgeborenen Kind Melikertes *oder* Palämon von dem Molurischen Felsen sich in die See stürzte. Dort wurde Melikertes als ein Getödteter, Verlorener betrauert und mit orgiastischen Gebräuchen bei nächtlicher Weile mit dunklen Stieropfern, in einigen Gegenden sogar mit Opfern von Kindern (daher *βρεφόκτονος*) verehrt. In allen diesen Anschauungen aber erscheint die Mondmutter, wie Rebecka, die ihren Zwillings-

söhnen, den Tag- und Nachtgeborenen, die sich bekämpfen, als Beschützerin des Lichtgeborenen zur Seite tritt, wie dies in der hebr. Sage in Rebecka's Parteinahme beim Kampfe der Söhne um das Erstgeburtsrecht so ausdrucksvoll zu Tage tritt.

Sehen wir uns nun die Gestalten dieser beiden einander entgegengestellten Brüder an, so treten uns in ihnen die beiden Momente aufs Bestimmteste entgegen, deren Kampf und gewaltiges Ringen, wir möchten sagen, die Religionsanschauung der gesammten vorderasiatischen Völker, selbst der Aegypter, überwiegend beherrscht. Es ist der Kampf des Sonnengottes und zwar der Frühlingssonne gegen den rauhen, nächtlichen Winter. In Phönizien erscheint er in der Klage um den zarten Adonis, der auf der Jagd von dem rauhen Eber (dem Winter) erschlagen, aber wieder erwacht und mit Jubel begrüsst wird. Ebenso lautet der Mythus Lydiens: Adrast (der lydische Mars) erschlägt auf der Eberjagd den Atys, den Agathon, ebenso Pygmalion den Sychaeus, Osiris wird von Typhon getödtet u. s. f., cf. Movers Phöniz. 191—253. Die Idee solcher Zwillingsbrüder begegnet uns in Herakles und seinem ungleichen Bruder Iphikles Apollodor 2, 4, 8, Bellerophon und s. Br. Deliades. In der Perseusmythe hadert Proëtus schon im Mutterleibe mit Akrisios (dem phrygischen Saturn nach Hesychius), ebenso Learchos und Melikertes, ferner die Molioniden, das Elische Brüderpaar, und die Eigeburten Kastor und Pollux, die Doppelseite von Leben und Tod in sich darstellend, die in ewigem Wechsel und Ringkampf miteinander liegen.

Der Name Esaus selbst begegnet uns in Philo's Sanchon. p. 16 als Hypsuranios (Memrumos) und Usoos (Οὔσωος), von denen Philo in seiner Weise, aus der nur zu deutlich hervorgeht, dass er die biblische Erzählung mit der von ihm selbst nicht verstandenen phönizischen Göttersage so gut als möglich zusammenreimen möchte, also schreibt: „Von diesen wurde Memrumos und Hypsuranios geboren,

zu deren Zeit man sich noch nach der Mutter benannte, da damals die Frauen noch dem promiscuum connubium ergeben waren (— ein Beweis, dass ihm irgend welches Zeugniss über die wilde oder Gemeinschaftsehe, diese von Bachofen so vortrefflich nachgewiesene niedrigste Stufe der Gynäkokratie und jenes charakteristische Kennzeichen des sog. Mutterrechtes (vgl. Bachofen M. R. p. 2) vorgelegen haben muss). Hypsuranios (sonst El eljon, Helios, Melkart genannt), der in Tyrus seinen Sitz aufgeschlagen, habe zuerst die Kunst erfunden, Zelte aus Rohr, Schilf und Papyros zu flechten, (was eine falsche Deutung der Eigenschaft Jakobs als joschebh oholim zu sein scheint). Hierauf seien arge Zwistigkeiten mit seinem Bruder Usoos entstanden, dieser sei der Erfinder der Kunst, aus Fellen von Thieren, die er erjagt, Kleider zu fertigen. Auch in den folgenden Angaben scheinen halbverstandene phöniz. Mythen ihm vorgelegen zu haben. „Als gewaltige Regengüsse und Gewitterstürme entstanden, habe sich durch Reibung des Holzes an Bäumen in Tyrus Feuer entzündet und habe das Holz verbrannt. Auch sei er der Erste gewesen, der es gewagt, auf einem Baumstamm, an dem man die Zweige abgehauen, sich dem Meere anzuvertrauen. Später seien sie unter die Götter aufgenommen, ihre Säulen aufgerichtet und verehrt worden.“ In der hebr. Sage ist von solcher Gottheitsnatur der beiden Brüder Esau und Jakob selbstverständlich nicht mehr die Rede. Sie erscheinen einfach als die Namen der Stammhäupter zweier Völker, gleich allen jenen mythischen Archegeten oder Ktisten, die als Heroës eponymi genannt werden, und zwar, um den nationalen Gegensatz jener beiden Volksarten zu bezeichnen, die sich zu allen Zeiten so schroff gegenüberstanden, wie Tag und Nacht. Ausser dem noch halbbefreundeten Ismael tritt hier Edom „der Rothe“ als sinnlich gesinnter, roher Naturmensch dem Jakob, dem Repräsentanten Israels, gegenüber. Wie Ismael kein Anrecht an den Erstgeburtssegen hat, weil *κατὰ σάρκα* gezeugt, so geht Esau, obwohl nicht *κατὰ σάρκα* gezeugt, des Erst-

geburtssegens verlustig, weil er *κατὰ σάρκα* gesinnt ist (vgl. Galat. 4, 29. Röm. 9, 6. Hebr. 11, 20. 12, 16 *βέβηλος*, ein Profangesinnter, und Delitzsch, Comm. z. Gen. II. p. 7.). So fasst das N. T. das Verhältniss der beiden Brüder und Volksarten auf, so hat es aber auch das hebr. Volk selbst bereits in den frühesten Zeiten der Entwicklung seines nationalen Selbstbewusstseins sich vorgestellt. In Jakob und Esau ist dieses Verhältniss nun mythologisch als Prototyp personificirt. Unter Edom (Idumäa) war zwar zunächst nur der Theil der kenaanitischen (phönizischen) Urbevölkerung inbegriffen, der das steinigte Arabien, oder das Gebirge Seïr, dessen Hauptstadt nachmals Sela oder Petra war, bewohnte, aber in Wirklichkeit, wie schon die Toledoth Esàv-Edom's Genes. 36 zeigen, gehörten zu ihm eine Menge, mit ismaelitischen, troglodytischen und anderen, der arabischen Steppe bis zum Euphrat hin angehörigen Elementen gemischter Nationalitäten, unter denen besonders Amalek als der, Israel von jeher feindseligste Stamm angeführt wird. Alle zeichnen sich durch Wildheit und besonders im Geschlechtsleben durch eine bis zu thierischer Rohheit hinabreichende Naturwüchsigkeit aus, für die uns in den bezeichnenden Namen ihrer Genealogien hinreichende Belege vorliegen. Edom, unter eigenen Stammfürsten (Aluphim) lebend, ward zuerst von Joab unterworfen und alles Männliche in ihm angeblich vernichtet. Unter Josaphat wurde es von judäischen Statthaltern verwaltet. Aber es muss dieses Joch öfters abgeschüttelt haben; sein Stolz, seine Abtrünnigkeit wird von den Propheten oft gegeisselt. Kein Volk, das sich beim Untergang des Reiches Juda so schadenfroh, so frohlockend gezeigt, wie Edom. In diesem steten Contrast blieb es zu Israel, wie derselbe schon in seinem Stammvater Esau und seinem Verhalten zu Jakob vorgebildet ist. Isaak (man denke an die Bedeutung Azhi-Dahâka's als Winterdrachen und Wolkendämons) liebt *seinen erstgeborenen Sohn Esau.* Der Name *erinnert an* Esebh, das grüne Laub des Baumes, das als dessen Haar

erscheint, daher die Bedeutung des Rauhhaarigen, des, wie mit einem Walde von Haaren Bedeckten. „Roth", Edom, ist die *Farbe des Naturwüchsigen, der Erde, adamah,* Angehörigen, das Land Idumäa, vielleicht auch wegen seiner porphyrfarbigen Felsen so genannt. Dasselbe besagt auch der Name Seïr, der das Gebirge bezeichnet, das, von rauher Waldung bedeckt, als „Bock, oder satyrartig, von rauher uncultivirter Gestalt" bezeichnet werden konnte. In Esau ist nun dieses wilde, natürwüchsige Wesen personificirt. Auch bei den Griechen wurde ein altväterliches Bild des Dionysos Dasyllios (des Zottigen) in Megara, ein gleiches in Phigalia gezeigt, das bis an das Gesicht bedeckt, dessen unteren Theile aber mit Zinnober bemalt waren, die durch verhüllende *Lorbeerzweige und Epheuranken durchschimmerten.* Auch in der phön. Mythologie ist dem Mars-Usov das Schwein als unreines, dämonisches Thier geheiligt, siehe darüber Movers, Phöniz. 210—218. Auch in der dichterischen Vorstellung des jüdischen Volkes ist Esau — Edom als Eber, als Dämon (Nachasch hakadmoni) aufgefasst, wie schon Ps. 80, 4 ihn das „Wildschwein" nennt, das den Weinstock Israels benagt.

Ausser diesen haben wir hier nur noch eine Gestalt näher zu betrachten, die dem Kreis der alten Sage von Isaak und Rebecka angehört, und vor Allem zunächst darauf anzusehen, ob sie in dem Lichte, das wir über den Ursprung dieser Sagen zu verbreiten suchen, ihre Stelle findet. Wir meinen Debora, die Amme Rebecka's, die diese nach Gen. 24, 59 schon aus dem Stammlande nach Kanaan begleitet, die aber mit Namen erst Gen. 35, 8 genannt wird, wo es bei der Rückkehr Jakobs nach Bethel (Lus) also heisst: „Da starb Debora, die Amme Rebecka's, und sie ward unterhalb Bethels begraben unter der Eiche, und *man nannte dieselbe die Klageeiche (Alon bachuth).* Schon die Art, wie hier die Amme Rebecka's erwähnt wird, muss auffallen. Nach Gen. 24, 59 entlassen sie ihre Schwe-

ster Rebecka aus Mesopotamien sammt ihrer Amme, die L. Beer, L. A. p. 82 sogar als „Erzieherin Debora" bezeichnet — er scheint sie für eine Gouvernante der „Kuh" zu halten —; ja Anmerk. 888 belehrt er uns: Rebecka sendete sie später nach Mesopotamien, um Jakob zurückzuholen, wo sie dann unterwegs starb, und zwar nach der Ansicht Mose Hadarschan's bei Raschi a. a. O., zugleich mit Rebecka, cf. Ber. rab. 81. An letzterer Stelle wird nämlich die hagadische Sage angeführt, dass, während Jakob eben die Trauer um Debora, die Amme Rebecka's, abhielt, ihm noch eine andere Trauerbotschaft zugegangen sei und zwar die, von dem Ableben seiner eigenen Mutter Rebecka. Darauf beziehe sich auch der Name: Alon bachuth, im Griech. bedeute ἄλλον, das andere, also eine zweite Trauer, und darum heisse es auch Gen. 35, 9: Gott segnete ihn, d. h. Gott habe den Trostspruch der Leidtragenden über ihn ausgesprochen. Um die betagte „Amme" würde Jakob wohl nicht so schwere Trauer empfunden haben. So erklärt es besonders der berühmte Commentator Ramban: die Schrift Gen. 35, 26. 27 nämlich erzähle, dass Jakob zu seinem „Vater" Isaak nach Hebron gekommen sei; (hätte Rebecka noch gelebt, so würde auch die Mutter wohl erwähnt sein), und wie Esau und Jakob ihren Vater Isaak bestatteten. Der Tod Rebecka's werde überhaupt nicht erzählt. Die Erklärung Raschi's, es sei deshalb geschehen, damit man den Leib, der den Esau erzeugte, nicht verwünschen möge, scheint dem Nachmaniden nicht plausibel, da ja auch Leah's Tod nicht erwähnt werde. Den Grund, warum Rebecka's Tod nur angedeutet und gleichsam hinter dem ihrer Amme nur verstohlen erwähnt werde, findet derselbe in einer Stelle von Debarim rab. Parsch. Ki theze, wo es heisst: Als Rebecka starb, da entstand die Frage: wer soll ihr folgen? A. ist todt, Isaak sitzt halberblindet in seinem Zelte, Jakob war fern in Padan-Aram, da hätte allein nur der unwürdige Esau folgen können, und es hätte geheissen: wehe der Mutter, die solche Kinder an ihrem Busen genährt.

Was geschah? Man begrub sie bei Nacht, und deshalb erwähne die Schrift ihren Tod nur verstohlen. Ja, Nachmanides glaubt, diese Amme Debora sei nicht identisch mit der anonymen Amme, die Gen. 24 erwähnt werde, auch sei es nicht wahrscheinlich, mit Mose Hadarschan anzunehmen, dass Rebecka dem Jakob gerade die alte Amme als Botin nach Mesopotamien gesandt habe, um ihn von dort abzuholen. Wir haben die naive Controverse der alten jüdischen Commentatoren hier angeführt, weil uns daraus noch ein Moment durchzuschimmern scheint, das für die Urgestalt der Sage nicht unwichtig ist. Neben Rebecka, der Mutter des jungen Sonnenheros, der den Sohn der Finsterniss zu bekämpfen bestimmt ist, wird uns hier noch eine Amme Rebecka's genannt, die den Namen Debora, d. h. Biene, trägt — eine Bezeichnung, die, wie bekannt, gerade in dem ältesten Mythenkreis der Inder, Hebräer, Aegypter und Griechen etc. so oft wiederkehrt, und zwar besonders in dem Gewittermythus eine so bemerkenswerthe Rolle spielt. Ueberall sehen wir sie als ein, der „Kuh" nahe verwandtes und hilfreiches Wesen personificirt, wie denn auch in Debora als „Meneketh Ribhka" überhaupt nur die bezeichnet und als besonderes Wesen vorgestellt ist, die das Geschäft des Nährens für die Kuh verrichtet, also nicht etwa, die Rebecka selbst genährt, sondern die in ihrem Auftrage das Sonnenkind nährt, wie auch Isis in der Gestalt einer, ihr Kalb säugenden Kuh dargestellt wird, wo sie als Mutter des Horuskindes auftritt.

Ganz dasselbe Verhältniss zeigt uns noch die epische Sage des Schahnameh. Als Firanek, die Mutter des jungen Lichthelden Feridun, das Herz voll Liebe zu ihrem Kinde, — heisst es dort (vgl. Görres, d. Heldenbuch v. Iran I, 25) — erfuhr, was dem Gatten widerfahren, da kam sie trauernd zu dem Vogelgarten, wo Purmajeh, die Amme, unter allen Thieren der Art das erste, von der Mutter geboren, an Schönheit einem Pfau zu vergleichen, weidete. Weinend und blutregnend stand sie vor dem Hüter des Gartens und

sprach: diesen löwenherzigen Kleinen nimm von mir in Deine Obhut, wie ein Vater empfang ihn von der Mutter und erziehe ihn durch jenen trefflichen Stier zum Löwen etc."

In der hebr. Sage tritt uns dieselbe Gestalt der Amme, die den jungen neugeborenen Sonnengott mit dem Thau der Wolken, oder dem träufelnden Lichthonig des Sternenheeres tränken soll, unter dem Namen Debora, die Biene, entgegen, und wird mit ihrem Tode jene Weltesche oder Eiche in Verbindung gesetzt, der man den Namen Alon Bachuth, „Trauereiche" beilegte. In der historischen Gestalt, die die Patriarchensage angenommen, konnte für das Wesen der Biene, die noch ganz dem Naturmythus angehört, nicht viel Raum mehr übrig bleiben, als jene dürftigen Züge, die uns die biblische Erzählung von ihr erhalten. Dass sie im Gewittermythus und zwar in der Vorzeit, der den Hebräern vorangegangenen Völker selber einst eine reichere Sagengestalt bildete, dafür sind uns nicht bloss die mannigfachen Zeugnisse aus der indischen und griechischen Mythologie eine hinreichende Gewähr, sondern auch der Umstand, dass dieselbe mythische Personifikation uns auch in der hebr. Geschichte noch einmal, wie wir sehen werden, in der historisirten Gestalt einer Richterin in Israel begegnet, die gleichfalls unter der „Palme Debora's", der bekannten Stätte, an der dieser Mythus lokalisirt war, ihren Sitz aufgeschlagen, auf deren speziellere Betrachtung wir zur Zeit zurückkommen werden. Hier kann es unsere Aufgabe nur sein, die Bedeutung dieser biblischen Gestalt in ihrem Zusammenhange mit den Uranschauungen der Vorzeit, wie sie sich uns in einem überreichen Material aus dem indischen, semitischen, ägyptischen, klassischen und deutschen Alterthum darbieten, in kurzen Umrissen nachzuweisen. Ueberall erscheint die Biene als Bereiterin des Honigs, jenes himmlischen Nasses, das bald als Symbol des Lichtes überhaupt, bald als Speise und Trank der Götter, die vom *Himmelsbaume*, oder aus den Wolken herabträufelt, kurz als ein Wesen aufgefasst wird, das bald als nährende Amme, bald als Dienerin und

keusche Priesterin der Allmutter Natur verehrt worden. Es ist kaum möglich, die Fülle der Beziehungen, in der sie sprachlich, mythologisch und religionsgeschichtlich zu der reichen Mythenwelt der Urzeit steht, unter einen Gesichtspunkt zusammenzufassen. Ihre engen Bezüge zur indogermanischen Mythologie hat besonders Ad. Kuhn in s. Schrift: die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes gründlich nachgewiesen; eine Ueberfülle von Zeugnissen, wie sie mit dem ganzen Gebiet der griech.-römischen und deutschen Mythologie verwoben ist, hat Schwartz in s. „Ursprung der Mythologie“ (Berlin 1860), und besonders ausführlich in s. Schrift: die poetischen Naturanschauungen der Griechen, Römer und Deutschen in ihrer Bez. z. Mythol. I. Bd. Sonne, Mond und Sterne (Berlin 1864) gegeben. Noch tiefer in den kultur- und religionsgeschichtlichen Zusammenhang, in dem die Biene als Repräsentantin und wahres Urbild des Mutterthums dasteht, führt uns Bachofen in s. vortrefflichen M. R. ein, das eine wahre Fundgrube für die Entwicklungsgeschichte der ältesten Religionsvorstellungen bildet. Wir versuchen, dasjenige, was uns zur Feststellung der ursprünglichen Bedeutung dieser so eigenthümlichen Sagengestalt dienlich scheint, in kurzen Umrissen wiederzugeben.

Zwei mythische Grundvorstellungen, sagt Schwartz (Sonne, Mond und Sterne p. 33), reihen sich der Anschauung des Lichtes als einer Flüssigkeit an. Galt die Sonne als strahlende Urne, aus welcher in den Lichtstrahlen der Lebensbronnen, der himmlische Trank, der Nektar gegossen wurde, der als der gelbe Soma oder als Honigsaft erscheint und als Unsterblichkeitstrank (Amṛta, Ambrosia) gefeiert wurde, so hiess es andererseits, dass dieser himmlische Trank im Gewitter bereitet werde. Dieser Soma ist ursprünglich nur das Nass der unvergänglichen Wolken. Die Vorstellung von dem Weltbaum, abgeleitet aus der Anschauung der Wolkenbildung, die zweigartig sich über den Himmel verbreiten, wurde in dem Bild der Esche angeschaut, die

die Wolken- und Wasserjungfrauen begiessen, von der der Thau kommt, oder der Kühe, aus denen das Licht gemolken wird (s. Kuhn l. l. p. 136 μελία, die Esche, μέλισσα, die Biene und die melischen Nymphen, die Zeus nähren, oder die Hyaden, die beim Beginn der regnerischen, stürmischen Jahreszeit als Ammen des Zeus dienen). Wasser, Milch und Honig werden als die unmittelbarsten Gaben der Natur zur Speise verwendet. Besonders ist es der Honig, den der alte Mythos als einen himmlischen Thau von dem Wolkenbaum herabtriefen lässt, wie derselbe z. B. bei den Griechen noch in der historischen Zeit als aus den Gestirnen kommend betrachtet wurde — eine Ansicht, die noch der naturkundige Aristoteles, hist. anim. 5, 22 theilt. Plinius, hist. nat. XI., 12. 30 nennt den Honig geradezu coeli sudorem, sive quaedam siderum saliva. — Wie tief die Vorstellung von der Heiligkeit des Honigs und der Bienen in das ganze Leben und den Cultus bei den Alten, besonders den Griechen eingegriffen, hat Creuzer in s. Symbolik IV., 348 ff. gezeigt und noch spezieller A. Kuhn in s. oft genannten Buche von Indien nachgewiesen. Dass diese uralten mythologischen Anschauungen auch im ältesten Semitismus heimisch, wie auch bei den Vorfahren des hebr. Volkes geläufig gewesen, beweist die nahe Verwandtschaft der sprachlichen Wurzeln beider Völkerkomplexe. Das hebr. matar „Regen" ist sicher mit dem Sanskrit. madhu, Honig (deutsch Meth, gr. μεθύω s. Kuhn l. l. 159) als dem himmlischen Nass, andererseits wiederum mit Madhura (vgl. Bachofen M. R. p. 196 ff.), auf das das lat. mater, gr. μήτηρ, deutsch Mutter zurückgeht, zusammenhängend, insofern auch das Mutterland nach dem madhu, als gleichbedeutend mit dem weiblichen Sperma, aufgefasst wurde, ähnlich wie vielleicht auch der Begriff Vater, wie im Semitismus Ab von apa, Wasser, Wolke, apis Biene und dem Sonnenstier Apis, so in den indogerm. Sprachen von Pachad, Wurzel pad, als Sitz der männlichen Zeugungskraft, pithar, pater,

πόδες, pedes, wie Padan, Fruchtfeld, pada ablösen, pader Fetthaut etc. entlehnt sein mag. Sicher ist, dass dieselben Grundvorstellungen über die Entstehung des Blitzes nach dem Vorbild der irdischen Feuererzeugung, der Zeugung der Menschenseele als Blitzfunken, den der feuerbringende Vogel hinabträgt, wie sie bei den Indern ursprünglich vorhanden gewesen, auch der Wortbildung der hebräischen Sprache zu Grunde gelegen (vgl. Herm. Cohen „die mythologischen Vorstellungen von Gott und Seele" in d. Ztschr. f. Völkerpsych. Jahrg. 1868). So heisst raâm im Hebr. der Donner, von dem Oscilliren der Wolkenmassen, racham, rechem, der in den Geburtswehen erzitternde Mutterleib, auch Mädchen überhaupt (Richter 5, 6), racham und rachama, Merops avis, der Bienenspecht (Lev. 11, 18. Deut. 14, 17, vgl. über Picus Ad. Kuhn l. l. 104, 117, der Blitzvogel, der das Feuer und den Erstgeborenen ἀπὸ δρυός holt, der „kinderbringende Storch"), oder Geier, der bei den Aegyptern (s. Horapollo I., 11) das Sinnbild der Mütterlichkeit war, und wie wir sehen werden, auch in der althebr. und griech. Mythologie als Ajja, (Mutter der Rizpa, wie Merops, der Vater der Arisbe und identisch mit Aia, Gäa, die Erde), ein Wesen bildet, an das sich unendlich viel Mythen knüpfen — endlich raqam (1 Chron. 2, 43 Jeroqeam) der „Gewobene", von dem Menschen, dessen Körper als das bunte Purpurgewand aufgefasst ward, an dem die Nymphen in der unterirdischen Höhle aus Mischkrügen voll Wasser, Milch und Honig weben, vgl. Ps. 139, 15: rukamti betachtijoth arez, „gewirkt ward ich in den unterirdischen Räumen der Erde", und Porphyr. de antro nymph. cf. die buntgewirkten Teppiche im Deboralied, Richt. 5, 31.

Auch die Vorstellung: apes nascuntur ex bubulo corpore putrefacto, oder, dass der Blitz aus dem Verwesen des qualmenden Gewitterdrachen Python, oder der Honig, wie es in der Geschichte Simsons heisst, aus dem Kadaver des Löwen hervorgehe, findet in dem Sprachschatz und in den

mythologischen Vorstellungen und Sagen des hebr. Ualterthums seinen vielstimmigen Wiederhall. Wir haben den Namen „Damaskus", mit dem Elieser so eng verwachsen ist, als aus Adar besek entstanden erkannt und darauf hingewiesen, dass Besek, Besikim, das bei dem Zersetzungsprozess sich entwickelnde Geschmeiss, die hin- und herfliegenden Insekten, als Bild für die am Himmel hin- und herfliegenden Blitze, gleich den im Schwarme hin- und herschiessenden Bienen (s. Schwartz a. a. O.) galt und daher auch das „Sternschiessen" bedeutet (cf. Beresch. rab. 60): „Eliesers Weg von Beersaba nach Charan ward durch Blitze und Sternschiessen (bérakim und besikim) erleuchtet." Schon Kuhn hat l. l. p. 165 das sog. Brauen des Gewitters, das φρύγειν (s. Φρίξος), frigere, fragor von dem sanskr. bhragh abgeleitet, das wurzelhaft offenbar mit dem hebr. barak identisch ist; aber was noch bemerkenswerther, auch der Vorstellung von einem also entstehenden Göttertrank, dem Soma der Inder, entspricht das hebr. mesek, der Mischtrank, (= besek), der mit Wasser gemischte Meth oder Wein. Wie die sanskr. apas (wasserhaltenden Wolken), die marutha's, die Stürme und Bhrgu's als hilfreiche Genossen Indra's oder Agni's erscheinen, so wird auch Elieser „ben mesek betho", der Hausverwalter (wörtlich der, den Mischtrank bereitende Diener) Abr.'s genannt. — Noch deutlicher aber als im alten Indien tritt uns die enge Beziehung oder Identität der Rebecka mit ihrer Amme Debora in der Mythologie Aegyptens entgegen. Isis, die Mondmutter, wird selbst als, das junge Horuskind an ihrer Brust säugend dargestellt (vgl. die hebr. Sage von der Amme des jungen Moseskindes); oder überhaupt im Bilde einer, ihr Kalb säugenden Kuh. Während sie ihr Licht von dem, als Stier vorgestellten Sonnengott empfängt, erscheint sie als Vertreterin der, durch das ganze All schöpferisch durchwirkenden Naturkraft als Mutter, zu der Osiris und Horus nur in untergeordnetem Verhältniss stehen. Daher der bekannte Mythus vom Apis, dessen Name jedenfalls nach dem der Mutter, d. h. der,

das himmlische Nass erzeugenden Biene genannt ist, (s. Jak. Grimm, *deutsch. Mythol. unter „Biene“*); wenn der Strahl der Sonne auf eine rinderne Kuh fällt, so wird den Aegyptern Apis geboren, d. h. das neue Frühlingslicht, jenes „goldene Kalb“, der junge Apisstier, in dessen Götzendienst bekanntlich Israel selber am Sinai nach der bibl. Darstellung wieder zurückfiel und deren Sünde durch die sog. rothe Kuh gesühnt werden sollte, worüber später. Der Kadmusstier trägt nach der Angabe der Alten das Mondzeichen (die lunula) am Leibe (in „bovis latere“, gleich jerech, dem Schenkel, der Hüfte, dem Sitz der zeugenden Manneskraft) — vgl. *die verworrene Darstellung in* K. Schwenck, Mythologie d. Aegypter p. 88. — Die Biene erscheint bei der Geburt des Apis neben Isis, der Mondkuh, ebenso als „Mèneketh“, Ammendienst verrichtend, (wie denn auch ihr Bild auf dem Apisstier vorhanden sein sollte), wie in unserer Patriarchensage Debora als Amme der Rebecka, ursprünglich gewiss für Jakob. Sie bilden, wie die melischen Nymphen, die Priesterinnen der *Demeter*, die *Melissen*, die *Nährerinnen und* Pflegerinnen bei der Geburt der Seelen, wie dies Porphyrius in s. Schr. de antro nymph. c. 18 so ausdrücklich hervorhebt: *σελήνην τε οὖσαν γενέσεως προστατίδα μέλισσαν ἐκάλουν· ἀλλώς τε ἐπεὶ ταῦρον μὲν σελήνη καὶ ὕψωμα σελήνης ὁ ταῦρος· βουγενεῖς δ'αἱ μελίσσαι· και ψυχαί δ'εἰς γένεσιν ἰοῦσαι βουγενεῖς* — siehe hierzu die Noten v. (Goens.).

So steht die Biene in engster Beziehung zur Demeter und zum Mutterrecht überhaupt, wie dies Bachofen in s. M. R. an einer Fülle von Thatsachen und Zeugnissen des Alterthums so einleuchtend dargethan hat.

Aus dieser Verbindung erklärt sich nun aber auch wiederum der mythische Zug, dass Debora, Rebecka's Amme, unter einer Eiche unterhalb Bethels — der Stätte, die selbst als alte Cultusstätte der chthonischen Gottheit bekannt war — siehe oben Lus, d. Haselstaude, die die Höhle, den Mutterschooss der Erde, verdeckt — begraben und diesem Baume, der an die

Weltesche Yggdrasill (den Wolkenbaum, wörtlich „Ross des Ygg“, eines Beinamens Odhin's) erinnert, den die Nornen begiessen, der Name Alon bachuth d. h. Trauereiche gegeben wird. Wir haben schon oben den Eschel, den Abraham in Beersaba pflanzte, als einen solchen mythischen Welt- oder Himmelsbaum kennen gelernt, der als das Produkt der schöpferischen Zeugungskraft des dunklen Mutterschoosses der Erde, ein Sinnbild der gesammten Weltanschauung frühester Zeiten gewesen sein muss. Hier wird er statt der alten Weltesche eine Eiche, δρῦς, èla oder allôn, βάλανος, aram. belutâ genannt. Auch die dodonäische Eiche wird mythisch in Verbindung mit den, sie nährenden Quellnymphen, Najaden, gedacht und als Sitz des Zeus genoss sie die höchste Verehrung. Die Eiche verbindet sich, wie Bachofen M. R. 163 nachgewiesen, mit dem σκότος, der Urmutter Nacht, sie wird deshalb ἱερά δρῦς genannt, weil nach Plutarch quaest. gr. 20 παρὰ δρυΐ σκότος, mit diesem aber, wie wir eben gesehen, der finstere Mutterschooss der Erde, in Ideenverbindung gesetzt wird, an den sich Geburt und Tod in rein stofflicher Auffassung anschloss. Das irdische Weib, die Mutter, wird so zum Urbilde der Erde, der De-meter. Aus ihr ist Alles geboren, zu ihr kehrt Alles zurück. Die Erdgeborenen (γηγενεῖς) aber, die nur eine Mutter haben und den Drachen der feuchten Tiefe zum Vater, gleichen den Blättern am Baume, die dahin welken und verweht werden, und deren Untergang am meisten und zuerst von der Mutter selber betrauert wird, wie dies Bachofen so schön in dem Threnos, d. h. an dem Trauerberuf des Weibes nachgewiesen. So erscheint denn Ino, die die wahre Repräsentantin dieser einseitigen Muttergeburt ist, die, wie Rebecka den Jakob, so den Palämon oder Melikertes, den aus der Nacht geborenen, aber gegen den nächtigen Zwillingsbruder ringenden Sonnenhelden, liebt, wie ihr Name sagt, als Trägerin der, sich durch Zeugung nur erschöpfenden Sonnenkraft oder Erdfruchtbarkeit, deshalb auch zugleich als Leid-

tragende (von ôn Trauer, onèn ein, über diese Selbstvernichtung Trauender) als flebilis, eine um die Vergänglichkeit allerirdischen Schöpfungen Weheklagende. Es ist bekannt, dass dieser Trauergedanke in ganz Vorderasien, besonders bei Phöniziern und Aegyptern, selbst Religionskultus geworden und die Klage um Adonis, den so rasch dahin sinkenden Sonnenglanz des Frühlings und Sommers am Nahr Ibrahim, ebenso den Grundton des religiösen Cultus bildete, wie am Nil über das Verschwinden (ἀφανισμός) des Osiris, oder am Sangarius in dem Bild der weinenden Niobe am Sipylos, der klagenden Mutter Erde (in ihrer winterlichen Gestalt), die darüber weint, dass von all ihren Geburten nicht eine einzige der Mutter zum Troste verblieben. Wüssten wir es nicht aus Ezechiel 8, 24, dass noch zu seiner Zeit die Klageweiber am Eingang des inneren Tempelhofes sitzen und den Tammus (Adonis) beweinen, dass auch in Israel noch lange der Klageruf: ach, Adonis, ach, seine Sonnenpracht! erscholl, wir könnten aus unserem Mythos von der Klageeiche, oder den Ortsnamen allen, die „Bochim“, die Weinenden hiessen und die Erinnerung an den alten Trauerkult, der sich mehr den Verstorbenen, als den Lebenden zuwendete, erhalten haben, die Existenz jener uralten Naturanschauungen auch in Israel ersehen. Darum knüpft sich an die Eiche, oder Terebinthe unterhalb Bethel's — sei es, dass darunter eine wirkliche Lokalität, oder eine nur mythische gedacht wurde — in der späteren jüd. Sage auch die Trauer Jakobs um die Todesnachricht seiner Mutter Rebecka neben der, um die Amme Debora an. Das Jerus. Targum fasst den Ausdruck „tachath ha-alôn“ ähnlich, wie die alten Uebersetzungen den „Eschel“ als Arura, er übersetzt nämlich: beschipulê meschra „in den Niederungen oder Tiefen der Ebene“, also wie in dem dunklen Schooss der Erde. Dahin gehört auch die Erinnerung oder Ausdeutung: Rebecka, die Mutter des nächtlichen Esau, sei zur Nachtzeit beerdigt. Ja, ein noch seltsamerer Rest alter Tradition scheint uns in einem Zusatz

des Targum Jerusch. zu Genes. 35, 8 erhalten zu sein. Unmittelbar an die „Klageeiche" (ähnlich wie den „Nussbaum im Paradiese", der in einem alten Hochzeitsgebet, Sef. Chupat Chassanim, Livorno 1557, vorkommt) schliesst diese Paraphrase noch den Zusatz: Gott, der Ewig-Gebenedeiete, lehrte sie noch manch herrliches vortreffliches Gebot: er lehrte sie die Segenssprüche bei der Vermählung von Adam und seinem Weibe, zu denen Gott gesprochen: seid fruchtbar und mehret euch: er lehrte sie ferner die Beschneidung, als er sich A. im Thale Chasosa (Elon Moreh oder Emek Schaweh) offenbarte und lehrte ihn endlich den Segen an Leidtragende (Birkath Awelim), als er sich Jakob offenbarte bei seiner Rückkehr aus Padan Aram da Debora, die Amme seiner Mutter Rebecka, das Loos der Erde (der Tod) traf u. s. w.

So bestätigt sich denn in allen Stücken die mythologische Analyse, die wir über den Ursprung der Sage von Isaak gegeben. Die Bezeichnung der Mutter Jakobs als *βοῦς* (Rebecka) entspricht der gleichen Pindar's *μία βοῦς μάτηρ*, mit der er Jason seine Abstammung von Enarea, der Mutter Kretheus und Salmoneus, dem Pelias verkünden lässt (Pindar Pyth. 143) s. Bachofen's Erklärung M. R. 162. Die Bezeichnung der Mutter als *βοῦς* hat ihren Grund in der Verbindung der säugenden Kuh mit der Erde, als deren Bild sie angesehen und in den ägyptischen und asiatischen Religionen allgemein verehrt wird. Omniparentis terrae foecundum simulacrum, nennt sie Apulejus im 11. Buch der Metamorphosen. In diesem Namen tritt die ganze Hoheit, Würde und Macht des irdischen Weibes, und zugleich die Heiligkeit und Unantastbarkeit des Mutterthums, oder der Mütterlichkeit uns entgegen. Dass diese Würde auch in der Stammmutter Rebecka sich ausgeprägt habe, das will der Midrasch vielleicht in dem Satze aussprechen, dass Rebecka eigentlich würdig gewesen wäre, selbst die Mutter der 12 Stämme Israels zu werden (Ber. r. 63, 7), und als schon in ihrem Schoosse Esau und Jakob mit einander rangen und

die Faust des Einen gegen den Andern geballt war, sie an allen Thüren bei den Frauen sich erkundigt, ob denn auch in ihren Tagen solches Leid, solche Geburtswehen ihnen widerfahren? und gesprochen habe: wenn die Kindergeburt solche Schmerzen verursache, so wünschte ich, ich wäre nie Mutter geworden!" —

Es bleibt hiernach nur übrig, die Erzählung der Bibel selbst noch einmal zu überblicken und auf die einzelnen Punkte aufmerksam zu machen, die unsere Analyse bestätigen. Auf die jetzt so weit angelegte Sage von der Geburt Isaaks brauchen wir hier nicht noch einmal einzugehen, da wir gesehen, dass sie selbst erst durch die Umdeutung des Zohak in Jizchak veranlasst worden. Auch welch grosse chronologische Inconvenienzen in der Altersbestimmung der hierher gehörigen Personen dieser Umstand zur Folge hatte, so dass z. B. es die Alten nicht störte, Rebecka zur Zeit ihres Zusammentreffens mit Elieser, also ihrer Verlobung, erst 3 Jahr alt sein zu lassen (cf. Beer L. A. Anm. 888) — werden wir erst im zweiten Theile nachweisen. Hier kommt nur zunächst die Geschichte von der Verheirathung Isaaks mit Rebecka in Betracht. Erst nach unserer Darlegung wird das eigenthümliche Verhältniss, dass Isaak selbst dabei so passiv sich verhält und ruhig zu Hause in Kanaan bleibt, während Abr. dem Elieser die Vermittlerrolle überträgt, erklärlich. Aus dem Westen kommt auch Zohak, um Iran's Herrschaft anzutreten. Damaskus und der an ihm haftende Cult des Blitzfeuers liegt in der Mitte zwischen Padan-Aram und Kanaan, passt also auch geographisch für die mythologische Anschauung von der Uebertragung der Sage aus dem Osten nach dem Westen.

Auch die genealogische Zurückführung unserer Sagengestalten auf das Stammhaus der Nahoriden, Gen. 22, 20, insbesondere Rebecka's auf die Haranstochter Milka, das Weib Nahor's (die in dem Stromland heimische Verehrung

des Mondes, der hier, wie Isis neben Osiris in Aegypten sich verhält), deren Sohn Bethuel der Vater Laban's und Rebecka's genannt wird, ist dem, was wir über die Urbedeutung Abrahams ausgeführt, durchaus nicht zuwider. Schon in dem Kampf Abr. mit den gigantischen Mächten des unterirdischen Feuers griff Elieser hilfreich ein. Erinnerte die Abrahamsage an den Yimamythus, der die Sommer- und Wintersonne vereinigt darstellte, so tritt mit Isaak der Vorstellungskreis der Zohaksage an dessen Stelle. Als Abr. alt geworden, ruft er den Elieser, seinen ältesten Diener, sekan betho, d. h. das Wesen, das in den Mythenkreis der ältesten Religionsentwicklung gehört, ihn ganz beherrscht, nämlich das Blitzfeuer, herbei. Er tritt hier als Brautwerber bei Rebecka auf, was nicht unpassend, denn sie bedeutet ursprünglich die Wolke oder die Mondmutter, die in der Gestalt der Kuh die dürstende Erde mit ihrem goldigen Nass tränkt. Der Schwur beim Phallus erinnert uns wiederum an ein Moment, das im höchsten Alterthum von der grössten und heiligsten Bedeutung gewesen sein muss, wie alle Zeugnisse bekunden. Auch in der ältesten hebr. Sage tritt diese Bedeutung aus Jakobs Worten Gen. 31, 42 deutlich erkennbar hervor; von welchem Einfluss diese Anschauungen selbst auf Bestimmungen der Erbfolge gewesen, zeigt Num. 27, 1, wo die Töchter Zelaphehad's von Mose das Recht der Erbfolge erbitten und erhalten. Der mythische Name Zelaphehad weist deutlich auf eine Zusammensetzung aus Zel und pachad hin, worüber später. Es ist also nach dieser Voraussetzung auch ein vollständig zutreffender Zug unserer Sage, wenn Rebecka als die Spenderin des Wassers erscheint, als die, die Elieser und seine Kameele tränkt.

„Hagmiini-na“, lautet die Anrede Eliesers Gen. 24, 18 lass mich doch ein wenig aus Deinem Kruge schlürfen! Gama ist der bezeichnende Ausdruck für das durstige Einsaugen des vertrockneten dürren Erdbodens, das wir noch in man-

cherlei mythologisch bedeutsamen Wörtern, wie gome, Binse, Kimham, Schwamm etc. kennen lernen werden. Auch der altindische Mythus stellt den Mond ebenso entschieden in eine ursächliche Beziehung zur Entstehung der Wasserdünste, der himmlischen Feuchtigkeit, wie die Sonne (vgl. Grill p. 316). Es ist dies in der Anschauung vom Soma- und Gandharva-Mythus zu ersehen. Er lässt die Götter, wie hier Rebecka, den Elieser aus einem Kruge, durch den Mund des Gandharva (s. Kuhn l. l. p. 134 *Κάνθος* = Kavandha, die Tonne, ein bauchiges Gefäss, hebr. Kad, gr. *κάδδος, Κάνθος*) ihren Trank schlürfen, weist ihm die Dünste und Gewässer des Lufthimmels als Wohnstätte an und giebt ihm die apjâ joshâ (das Wasserweib), den Gandharven die Apsaras (Nymphen) zu Weibern. — Ja vielleicht sind auch die 10 Kameele Eliesers, denen Rebecka gleichfalls zu trinken giebt, aus jenen „10 Schlangen" (De-hak), die Zohak aus den Schultern gewachsen und wonach sein Name benannt sein soll, entstanden, wie denn im Orient allgemein geglaubt wird, dass die Schlange ursprünglich die Gestalt eines Kameels gehabt, s. Weil's bibl. Legenden d. Muselmänner (Frankfurt a. M. 1845 p. 22) und Jalk. Reubeni p. 56 „nachasch bezurath ha-gamal"). — Dass Elieser sodann den Weg von Beersaba bis zur Stadt Nahor's — ungefähr 17 Tagereisen angeblich in 3 Stunden zurücklegt und noch am selben Abend vor dem Thor der Stadt anlangt, also mit wahrhafter Blitzesschnelle reist, mag uns, die wir in ihm einen Verwandten des Blitzes erkannt, nicht Wunder nehmen. Die Alten aber mussten zu einem wirklichen Wunder ihre Zuflucht nehmen. „Vier gab es, sagt der Midrasch (Beresch r. 59), denen die Erde buchstäblich entgegen gesprungen: Abraham, Elieser, Jakob und Abisai ben Zeruja." Besonders des Letzteren Herbeikunft, wie durch die Luft, wird ausführlich behandelt. Als König David einst sich in das Gebiet des räthselhaften Riesen Jischbi in Nob (der goldenen Stadt) nach Philistäa verirrt hatte, gerieth er

in die äusserste Gefahr. Jener schwang seinen Schild gegen ihn, beide fürchteten sich voreinander, David sprang 18 Ellen rückwärts und rief: „ach, wäre doch einer meiner Schwestersöhne zur Stelle!" Da sprang ihm plötzlich — denn auch ihm flog die Erde unter seinen Füssen entgegen — Abisai zur Hilfe etc. Es ist dies einer jener mythischen Züge, die sich mündlich im hebr. Volke erhalten. Der Talmud Synhedrin 95a. erzählt uns diesen Kampf ausführlich, aber mit so viel dunkelen und räthselhaften Nebenumständen (vgl. noch Midr. Sam. und Schochar tob zu Ps. 18), dass Niemand den Sinn dieser seltsamen Erzählung bisher zu erklären verstand. Wir werden ihn in der Geschichte David's im Zusammenhange mit den dort zu gebenden Erläuterungen, die uns noch interessante Erinnerungen aus der Culturentwicklung der Vorzeit erhalten haben, zu beleuchten suchen, bemerken aber, dass auch in unserer vorliegenden Erzählung noch überall die Spuren ihrer ehemaligen anderweitigen Bedeutung sichtbar sind. Wir heben davon einige hervor. Elieser, heisst es, lässt seine Kameele ausserhalb der Stadt am Brunnen lagern, zur Abendzeit, zur Zeit, wo die „wasserschöpfenden Mädchen" herauskommen. Auch wenn wir es nicht anderweitig nachweisen könnten, würden uns diese Wasserschöpferinnen, oder Schoabhoth, wie sie genannt werden, lebhaft an die mythische Vorstellung der Najaden, νηϊάδες, wie sie auch beim homerischen Antrum und sonst so häufig vorkommen, an die weiblichen Wesen, die als die Schöpferinnen des Wassers als des hauptsächlichsten Elementes der zeugenden Naturkraft erinnern. Am bestimmtesten tritt uns die Vorstellung in dem bekannten Mythus der Danaïden entgegen. Diodor (1, 97 und 22 dasselbe von Philä) erzählt uns in seiner nüchternen, prosaisch historisirenden Weise: Zu Akanthus in Aegypten, 120 Stadien von Memphis, war ein Fass, in das 360 Priester täglich Nilwasser gossen, das Fass aber war durchlöchert, und in einer daselbst stattfindenden Festversamm-

lung flocht einer ein Seil, hinter ihm aber standen welche, die seine Arbeit wieder auflösten. Dasselbe erzählt er auch von Philä, wo 360 Kannen mit Milch gefüllt wurden und von den Priestern unter Weheklagen und Anrufungen der Götter ausgeschüttet wurden. Bachofen hat in s. Gräbersymbolik p. 61 und 398 in der Abhandlung „Oenos, der Seilflechter" den Sinn jener symbolischen Cultushandlung und seinen Ideenzusammenhang mit dem schönen Mythus vom Fass der Danaiden in ausführlichster Weise erläutert. Das bauchige Gefäss (das wir bereits in dem Kruge Rebecka's, hebr. Kad, griech. *Κάανθος*, oder hier der Stadt Akanthos kennen gelernt) stellt die Erde dar, die in den 360 Tagen des Sonnenjahres die Feuchtigkeit des Wassers als befruchtendes Element in sich aufnimmt. Die wasserschöpfenden Mädchen fungiren dabei als diejenigen, die diese unaufhörliche und fruchtlose Arbeit der schaffenden Natur darstellen. Aehnliche Vorstellungen knüpfen sich auch an den Mythus vom Orthros, der in der Abend- und Morgendämmerung unter dem Bilde eines Hundes die Wolkenkühe aus der Höhle treibt, cf. M. Müller's Essay's II, 165, wo *Ὄρθρος* ähnlich dem Höllenhund Kerberos, aus dem vedischen Vritra abgeleitet, neben Hermes (dem indischen Sarameya) erscheint. Schon im Homerischen Hymnos an Hermes v. 145 heisst es: er komme *ὄρθριος* d. h. mit Vritra, er komme schweigend, dass nicht einmal die Hunde ihn anbellen, *οὔτε κύνες λελάκοντο*. Ueber die phallische Natur des Hermes hat schon Kuhn l. l. p. 212. 240 das Nöthige beigebracht, unter Anderem auch, dass dem Holz des Baumes açvatha, der noch in der Vorstellung von der Wünschelruthe oder Springwurzel zu erkennen, die Kraft beigelegt ward, nicht nur Metalle „anzuziehen," sondern auch Vögel und Schafe. In demselben Sinne wurden auch Hündinnen wegen der Leichtigkeit ihrer Geburt im Dienste der Hekate geopfert, weil auch sie gleichsam als Schoabhoth zu betrachten. Dass solche mythische Anklänge auch den alten

jüdischen Auslegern noch bekannt gewesen — ob verstanden oder nicht, ist gleich — beweist der sonst kaum erklärbare Umstand, dass sie an jene Stelle von den wasserschöpfenden Mädchen, an die sich Elieser zur Abendzeit wendet, die Bemerkung knüpfen, die den alten Aberglauben enthält: „Wenn Jemand ausgehe, um sich eine Gattin zu suchen und höre die Hunde bellen, so könne er hören, was jene sagten", oder wie eine andere Stelle im Talmud Baba kama 60 lautet: „Weinen die Hunde, so kommt der Todesengel in die Stadt; sind sie munter, so kommt der Prophet Elias (der Heilbringer), aber nur, wenn kein weibliches Wesen darin ist." Auch wird Eliesers Verfahren, das leicht wie eine unbesonnene heidnische Zauberprobe (Nichusch) erscheinen konnte, vom Talmud (Chulin 95 b.) ausdrücklich als noch in der Grenze des Erlaubten sich bewegend, gebilligt. Nach Ber. r. 60 und Joseph. Alt. 1, 16. 1 verweigern ihm die anderen Mädchen auch wirklich das Wasser — *καὶ γὰρ οὐδ' εὔληπτον εἶναι τὸ ὕδωρ* — lässt Josephus sie sagen „denn das Wasserschöpfen sei keine so leichte Sache" — Rebecka dagegen, wie eine Fürstentochter erzogen, gewährt es aufs Bereitwilligste — das Wasser kommt ihr sogar entgegen — s. Beer L. A. 80 Anm. 868. — Eine ähnliche religiöse Idee lag sowohl dem Lampenfest zu Sais, dem Fackellauf der Athener, wie auch dem grossen Freudenfest des Wasserschöpfens in Jerusalem zu Grunde. — So schenkt ihr denn Elieser den schweren goldenen Ring und die goldenen Armbänder — also den Brautschmuck, wie dieser Gedanke denn auch im heidnischen Alterthum uns überall begegnet, so im Halsband der Harmonia, dem mit Edelsteinen gefassten monile, der Weihe der Mantelspangen, dem Gürtel etc., s. Bachofen, Gräbers. p. 70 ff. M. R. s. v. Rebecka eilt damit in das Haus ihrer Mutter. Man hat daraus geschlossen, dass ihr Vater Bethuel damals schon todt gewesen sein müsse. Ebensowenig aber, sagt Tuch, Comment. 353, beweist dafür der überwiegende Antheil, den

Laban' an der Verehelichung seiner Schwester nimmt, denn es liegt in der Natur der Polygamie, meint er, dass den getheilten Interessen des Vaters gegenüber der leibliche Bruder die speziellen Rechte der Schwester wahrnahm und sie vertrat." Aber wenn wir auch kein zu grosses Gewicht darauf legen, dass Bethuel Gen. 24, 50 wieder redend eingeführt und zwar auffällig hinter Laban genannt wird, so lässt sich nicht leugnen, dass die Gestalt Bethuels nicht bloss in der bibl. Erzählung sehr dunkel gehalten ist, sondern dass auch die Ableitung seines Namens etymologisch äusserst schwierig und kaum sicherzustellen ist. Wir sehen ab von der Etymologie, die die jüd. Sage darbietet, s. Beer L. A. 81 Anm. 880. Bethuel ist danach gegen die Verbindung, und wie Laban selbst betrügerisch. Er lässt dem Gast vergiftete Speisen vorsetzen, isst aber durch ein Versehen davon und stirbt. Ob der Name Bethuel nach Analogie Methuschaël gebildet, „Mann Gottes" bedeutet, oder nur der Reflex seiner berühmten Tochter „Bitto El, ist, oder ob er mit Bethula, Nymphäa, von einer Radix baschal, heranreifen, herzuleiten, oder mit pethil, θῶμιγξ der Schnur, dem Strick zusammenhängt, mit dem die Babylonierinnen um den Hals als Zeichen ihrer Obligation sassen, s. Bachofen Gräbers. 328, scheint schwer zu entscheiden. In den Städten an der Küste des Mittelländischen Meeres wurde das os pubis, das sog. Schwanzbein, das fabelhafte Lus schel schedra „der betrügerische Bethuel" (Bethuel rema'ah) genannt (vgl. Bab. kam 16: nach 7 Jahren wandelt sich dieser Rückgratsknochen des Menschen in eine Schlange um), vgl. Sohar, Wa-êra p. 153, wonach dem Namen also ursprünglich eine phallische Bedeutung zu Grunde gelegen und derselbe = Pethu-el gelautet haben mag, von dem hebr. poth, das weibliche Sporium, die Oeffnung, in der sich die Thürangel bewegt, oder dem Verbum patha, offen stehen, verführen, mit dem pethen, der Drache, Python, putens, vielleicht auch πίθος verwandt ist.

Je dunkler die Gestalt Bethuels, desto bestimmter und

unzweifelhafter tritt uns die Bedeutung Labans entgegen, der hier so bemerkbar als Bruder Rebecka's auftritt und *auch später im Leben Jakob's so charakteristisch in die* Handlung eingreift. Ueber seine Bedeutung kann kein Zweifel obwalten, zumal nach dem hier Vorausgeschickten. Laban ist selbst sprachlich dasselbe Wort, wie Lunus, der Weisse, wie der Mond in männlicher Auffassung der Lewana oder Luna, griech. Λευκή, Λευκόθεα häufig genug gegenüber gestellt wird. Dass nach unserer Darlegung der Bedeutung Rebecka's hieran nicht weiter zu zweifeln sein kann, bedarf wohl keines Erweises. Um so mehr muss es uns wundern, dass auf diese so naheliegende Grundbedeutung Laban's keiner der neueren Bibelerklärer eingegangen ist. Unbemerkt kann eine so auffällige Beziehung, wie die zwischen Laban und Rebecka und Lunus - Luna, nicht geblieben sein, aber man wusste mit dieser Namenbedeutung nichts anzufangen und ging ihr deshalb geflissentlich aus dem Wege. Noch mehr zu bewundern ist aber, wie ein so berufener Vertreter gerade der hebr. Mythologie, wie Goldziher, die Bedeutung dieser Sagengestalt, die so auf der Hand lag, so total verkennen konnte, wie dies in s. oft citirten Buche p. 180 ff. geschehen; denn er bezieht den „Weissen" und den „Rothen" (Laban und Esau, die beiden feindlichen Blutsverwandten Jakobs) auf die, bald *weiss, bald roth erscheinende Sonne und sucht diese* verfehlte Ansicht noch durch weither geholte Analogien zu stützen. Ebenso weit ab von dem Verständniss der mythischen Beziehungen Laban's bleibt aber auch die Ansicht Ewald's, Gesch. d. V. J. I. p. 397, der in dem Wettkampf der sich einander überlistenden Verwandten nur einen Reflex und eine Charakteristik der beiden diesseits und jenseits des Jordan's einst miteinander rivalisirenden Völkerschaften der Urzeit zu sehen meint und in dieser absonderlichen Idee sich so festgerannt hatte, dass er wiederholt darauf zurückkommt, man könne jenes Stück recht eigentlich das echthebräische

„Lustspiel der Irrungen“ nennen. Dagegen scheint uns die naive Ansicht des alten jüdischen Midrasch doch noch zutreffender, nach dem es Ber. rab. 60 heisst, er sei Laban genannt, wegen seiner sehr weissen Gesichtsfarbe (περίλευκός), oder nach Anderen: wegen seines betrügerischen Sinnes, der so augenscheinbar war, wie die weisse Farbe. So ungünstig fasst auch die Sage überhaupt seinen Charakter auf. Aus Habgier eilt er hinaus, sich den fremden Mann anzusehen, ja ihn zu tödten, s. Beer L. A. 81 Anm. 875—882. Obwohl wir auf die eigentliche Bedeutung Laban's in der hebr. Sage erst da eingehen werden, wo Jakob als in seinem Hause dienend und um seine Töchter werbend eingeführt wird, wollen wir doch schon hier auf die besonders an Charan geknüpfte Bedeutung Laban's und Rebecka's mit einigen Worten hindeuten. Es ist oft bemerkt worden, dass der Mond, in stiller Nacht am Sternenhimmel leuchtend, fast noch mehr als die Sonne einen so tiefen Eindruck auf das Gemüth übte, dass wir uns nicht wundern dürfen, ihn bei vielen Völkern als die Hauptgottheit gelten zu sehen. Zoëga bemerkt, dass mehr Völkerschaften den Mond als die Sonne allein verehrt hätten (s. Welcker, Götterlehre I. 552). Wir haben schon oben auf die Doppelnatur des Mondes hingewiesen. Dem Mond tritt die Sonne, wie dem Weib der Mann gegenüber. Zum Leben aufgerufen, wird der Mond erst durch die Strahlen der Sonne, an sich ist er lichtlos. Luna geht dem Sol nach, sehnsüchtig folgt sie seiner Bahn, in dem steten Wachsen und Abnehmen den ewigen Wechsel, der aus dem Mutterschoosse des Stoffes hervorgehenden Schöpfung, wie im Bilde darstellend. — Doch ist damit nur die eine Seite der Mondnatur hervorgehoben. In seiner zweiten Richtung erscheint derselbe nicht als weibliche, sondern als männliche Potenz, mithin im Ganzen, wie er oft dargestellt wird, hermaphroditisch. Der Sonne gegenüber ist der Mond der weiblich empfangende Stoff; unserer Erde gegenüber der, selbst wieder Samen aussendende

männliche Befruchter. Was er von der Sonne empfangen, dass giesst er in den feuchten Strahlen seines nächtlichen Scheines selbst wieder über die Erde aus, den Boden, wie alles weibliche Geschöpf damit zu befruchten.

Von solchem Mondlicht wird Apis, der heilige Stier, gezeugt. Die befruchtende Kraft des Mondes stammt nicht aus ihm, sie ist von der Sonne in ihn gelegt. Die Sonne selbst geht in den Mond ein und hält dort mit dem empfangenden Stoffe, wie bei den Aegyptern nach Plutarch Osiris mit Isis sein Beilager. Er wird in dieser Mischung selbst zum Mondvater, zum *θεός Μήν*, zum Deus Lunus. In dem kretischen Mythus tritt die männliche Seite der Naturkraft besonders in Stiergestalt auf, die weibliche entsprechend als Kuh. Zu dem Poseidonischen Rinde entbrennt Pasiphaë, die Minosgemahlin in ungebändigter, sinnlicher Lust, aus der Mischung geht Asterios, der Stiermensch Minotaurus hervor.

In der Sagenerinnerung des hebr. Volkes nun erscheint Laban neben Rebecka als Mondbruder neben der Mondschwester, deren jüngstgeborener Sohn, der junge Sonnensprössling Jakob, wie Apollo Nomios bei Admet, oder der Lydische Herakles-Sandan als Weiberknecht, als Hirt im Hause Laban's, seiner Mutter Bruder, dienen muss. Ihre Heimath aber verlegt die Sage nach Mesopotamien, das unter dem Namen Charan (vielleicht verwandt mit dem benachbarten Erân), Aram Naharajim, das Land zwischen den beiden Strömen Euphrat und Tigris überhaupt zu umfassen scheint. Hier im Westen lag auch die Stadt, die Carrhä, Haran, im engeren Sinne, genannt wird. Hier war der Cult jenes Lunus und der Luna zu Hause. Die Amphibolie des Namens bezieht sich auf die Sonne sowohl als auf den Mond. Der Mond ist hier als das alter ego der Sonne (*νύκτος οἷαν ἥλιος*) aufgefasst, cf. Bachofen, Gräbers. 76, M. R. 22, 37 ff., Chwolson, Ssabier. Daher in ihrem Dienste die Männer weibliche, die Frauen männliche Kleidung anlegten, welcher Gebrauch übrigens nicht bloss in den alten asia-

tischen, auch hebräischen (vgl. 2. Kön. 10, 19), sondern selbst in der altgriech. Religion vorhanden war, wie viele Mythen (von Achilles z. B., der in weiblicher Tracht erzogen wird) beweisen. Gegen diesen Gebrauch ist das ausdrückliche Verbot der Schrift, Deut. 22, 5 gerichtet, s. Movers, Phön. 456. In Carrhä war die religiöse Vorstellung so tief in das Bewusstsein der Familie eingedrungen, dass uns selbst aus spätester römischer Zeit noch ein merkwürdiges Zeugniss über die dort herrschende Sitte und Anschauungsweise erhalten ist. In dem Carrhaeischen Heiligthum des *θεός Μήν* hat sich noch unter den römischen Kaisern die Lehre erhalten, wer den Mond als Lunus anrufe, in dessen Hause werde der Mann herrschen, umgekehrt sei mit Luna das Weiberregiment verbunden. Aus Anlass von Papinian's Hinrichtung erzählt nämlich Spartian im Leben des Caracalla c. 7: Et quoniam dei Luni fecimus mentionem, sciendum doctissimis quibusque id memoriae traditum, atque ita nunc quoque a Carrenis praecipue haberi, ut qui Lunam faemineo nomine ac sexu putaverit nuncupandam, is addictus mulieribus semper inserviat: at vero qui marem deum esse crediderit, is dominetur uxori, neque ullas muliebres patiatur insidias. Unde quamvis Graeci vel Aegyptii eo genere quo faeminam hominem, etiam Lunam deam dicant, mystice tamen deum dicunt." — (Einen ähnlichen Aberglauben der Juden s. weiter unten). — In dieser Vereinigung beider Geschlechter erscheint das männliche zwar, weil der Sonne entstammend, als das höhere, das weibliche aber durch die Stofflichkeit selbst als das überwiegende. Darum ist Luna häufiger als Lunus und selbst Deus Luna (Tertull. Apolog. 15) gebräuchlich. Durch solche Doppelnatur entspricht der Mond der Ehe auf dem Standpunkt der Gynäkokratie: der Ehe, weil in ihm sich Mann und Frau verbinden; der Gynäkokratie, weil er erst Weib, dann Mann ist, also das weibliche Prinzip zur Herrschaft über den Mann erhebt.

Auf diese Stufe der religiösen Entwicklung versetzt

uns denn auch, wie wir bald sehen werden, der Mythus, nachdem Jakob, der Sonnenentsprossene, bei Laban um seine Weiber dient und mit ihnen ein Geschlecht erzeugt, das als lichter Vertreter jener 12 vorbildlichen Stämme in der Urzeit auftritt. Jakob erscheint als seiner M u t t e r (Rebecka) Sohn, fast wie Palämon, des Lemnos-Hephästos Sprössling, ursprünglich als *νόθος* und *ἀπάτωρ*, denn der Vater (wie hier Isaak) tritt gänzlich hinter der Mutter zurück, sowie in Aegypten Horus zunächst nur als Sohn der Isis erscheint, denn Osiris, der Vater, wird ihm nur durch die Mutter zu Theil; s. Bachofen, M. R. p. 120. Darum erhält aber auch der Muttersohn, wie hier Jakob, die Erstgeburt und das Erbrecht.

Noch müssen wir zu der mythischen Figur Laban's bemerken, dass ebenso, wie wir in „Doëg" aus der Geschichte David's einen mythologischen Doppelgänger von Isaak erkannten, auch von Laban ein solcher, freilich durch Inversion der Buchstaben, in der Gestalt N a b a l's existirt, des gottlosen hartherzigen Kalebiten, der wie Laban Schaafschur hält und David's Leuten jede Unterstützung verweigert, cf. Jalk. zu 1. Sam. 25: „wie L a b a n, so war auch N a b a l ein B e t r ü g e r". Isai, der selbst mit Nachasch (dem Drachen der feuchten Tiefe = Gallim) identisch erklärt wird, hat die beiden Töchter Zeruja und Abigal (Bath Nachasch, 2. Sam. 17, 25 oder Bath-Gallim, Tochter der „Wellen" genannt, — ein biblisches Pendant zur Aphrodite). Letztere erscheint 1. Sam. 25, 3 als A b i g a i l (das Abbild der wahren Frouva, Frohen (klugen Frau), als Weib Nabal's, neben seinem anderen Weibe Achinoam. David ist, wie Jakob bei Laban, auf der Flucht. Durch Entgegensenden von allerlei Leckerbissen (ähnlich wie, nach Plutarch, die Königin Ada von Halikarnass in Karien (Amazone) Alexander dem Grossen solche entgegensendet) und durch ein anderes wirksames Mittel (*ἀνασυράμεναι τοὺς χιτωνίσκους*, wie es in einem Mythos von den Frauen vor Bellerophon heisst, s. Bachofen M. R. p. 2 und Midr. Sam. cap. 23, Megilla 14b.) hält sie David von der

Rache an Nabal ab. Wir werden das Nähere dieser Uebereinstimmung erst in der Geschichte Davids erläutern.

Kehren wir zu dem Punkte unserer Erzählung, in der Laban als Rebecka's Bruder handelnd eintritt, zurück. Die Ausführlichkeit, mit der der treue Diener des Patriarchenhauses Gen. 24, 34—42 das eben Erlebte noch einmal wiederholt, ist episch ganz angemessen, wird auch von den Alten rühmend hervorgehoben. Im Verhältniss zu anderen Wiederholungen im Pentateuch hielt ich noch in meinem Buche über die Stiftshütte diese Breite der Darstellung für genuin, bis bald darauf Geiger in seiner Jüd. Ztschr. Bd. I, 133 und VIII, 123 nachwies, dass auch diese Wiederholung die unzweifelhaften Spuren späterer diaskeuastischer Ueberarbeitung an sich trägt. — Wir sehen hier davon ab, wie sehr auch die offenbare Confusion der Darstellung in Betreff der handelnden Personen (V. 51 erscheinen Mutter und Bruder Rebecka's bei der Einwilligung in die Partie, V. 50 wird erst Laban und dann Bethuel genannt) zu einem näheren Eingehen auffordert. — Elieser dringt auf rasche, sofortige Entscheidung. Rebecka, selbst befragt, erklärt sich trotz des Widerstrebens ihrer Angehörigen (nach der Sage, wegen der nöthigen Trauer um ihren Vater Bethuel) bereit, die Reise sofort anzutreten. Vielleicht ein Ueberrest alter Sage ist es, dass der Midrasch (Ber. r. 60) es so darstellt, als hätte man sie entlassen, ohne ihr die, ihr zugehörige Mitgift (*παράφερνα*) zu geben (vgl. Beer, L. A. 81, Anm. 883), da nach dem alten Mutterrecht das Mädchen zur Selbstwahl und Selbstelokation berechtigt war, s. Bachofen M. R. s. v. dos.

Bemerkenswerth erscheint uns endlich noch aus dem Schlusse dieser Erzählung, dass ausdrücklich erwähnt wird, Rebecka habe, als sie ihres zukünftigen Gatten ansichtig wurde und vom Kameel sprang, den „Schleier“ (hazaïf) genommen und sich damit bedeckt. Wir erkennen auch an diesem scheinbar zufälligen Attribut die Wolkengöttin wieder. Es ist der lichte Wolkenschleier, das weithin leuchtende *κρη-*

δεμνόν, an der auch die zur hilfreichen Meeresgöttin gewordene Ino-Leukothea kenntlich, auf dem sie nach Odyss. 5. 333 den Odysseus, als Poseidon ihm im Sturm sein Schiff zertrümmert, als rettende Göttin an das Land der Phäaken schwimmen lässt. Er ist Rebecka als Nephele, als Wolkengöttin, eigenthümlich, wie denn auch das schöne Bild von der Wolke, die über Sara's Zelt geschwebt, mit ihrem Tode verschwunden und erst mit dem Eintritt Rebecka's in dasselbe wiedererschienen sei (Ber. r. 60, 15), auf ähnliche dichterische Anschauungen zurückzuführen sein mag.

Aus dem übrigen Theil des Lebens Isaaks, der Geburt der Zwillinge Esau und Jakob, ferner wie Jakob dem Esau um ein Linsengericht das Recht der Erstgeburt abkauft, aus dem Aufenthalt Isaaks beim Abimelech, dem König der Philister u. s. w. haben wir nichts Besonderes zu bemerken. Sie sind im Sinne der nachmaligen Sagengestaltung erzählt und von selbst verständlich. Dass auch Isaak hier Rebecka als seine Schwester ausgiebt, erinnert an den schon oben bei Abr. bemerkten Umstand, dass in der Erinnerung Göttergestalten, die wie diese als πάρεδροι erschienen, ebenso oft als Bruder und Schwester, wie als Mann und Frau aufgefasst werden konnten. Die Erzählung nimmt hier nur insofern eine andere Wendung, als Abimelech angeblich den Isaak mit Rebecka frei scherzen sah und dadurch erst aufmerksam wurde, dass beide nicht Bruder und Schwester sein konnten. In dem „Scherzen“ (mezacheck) ist aber offenbar nichts weiter, als ein neuer etymologischer Versuch zu erkennen, entweder den bekannten Ursprung des Namens Isaak zu verdecken, oder den nicht mehr erklärbaren auf eine andere Art zu begründen. Beachtenswerth hierbei möchte nur das erscheinen, dass Isaak hier als Brunnengräber erscheint, was zur Bedeutung des Quelldrachen und Dämons der befruchtenden Feuchtigkeit, sowohl der himmlischen, wie der unterirdischen, wohl passt. Auch scheinen die Namen der 3 Brunnen „Essek“, „Sitna“ und „Recho-

both“ auf den „Streit“ der widerstrebenden Elemente, den „satanischen“, sinnlichen Reiz bei aller Zeugung und die „weiten Räume“ der Unterwelt, die alles Geborene wieder aufnimmt, wenn auch nur versteckt, hinzudeuten.

Am deutlichsten tritt die Verwandtschaft unseres Sagencyklus mit dem, des persischen Epos wieder hervor in der Erzählung vom Segen Isaak's an seine beiden Söhne Esau und Jakob. Zuerst das Motiv, das diese Verwechselung ermöglicht: Isaak ist fast erblindet. Das haben selbst die alten jüdischen Ausleger schon als einen Gegensatz zu Abr. bemerkt, der wie *Κρόνος ἀγήρατος*, hochbejahrt und doch nicht greisenhaft erscheint, während Isaak's verfinsterter Blick überall als Strafe für seine Hinneigung zu Esau oder sein Verhältniss zu Abimelech aufgefasst wird, s. Beer, L. A. Am meisten aber fällt die Aehnlichkeit der Scenerie in Bezug auf die „Leckerbissen“, oder wörtlich „die schmackhaften Speisen“ (Mat'amim), die Isaak verlangt, auf. Auch von Zohak heisst es, dass ihm 2 gefrässige Schlangen aus den Schultern wuchsen, die mit Menschenhirn gespeist wurden (vgl. über das Urbild der zeugenden Naturkraft des „dreiköpfigen Drachen“, der „beiden „Schlangen“, die als Flügelansätze aus seinen Schultern emporwachsen, ferner über die Verbindung des Eies mit den Schlangen, „ovum anguinum,“ das wie das Weltei des ägyptischen Demiurgen Kneph (des Geflügelten) aus seinem Munde hervorgeht, Bachofen, Gräbers. p. 140, was an den Ausdruck Pachad Jizchak und die Drachenfütterung auf den Monumenten erinnert, oder den oft erwähnten Zug, dass den Schlangen Kuchen, *πέμματα*, vorgesetzt werden). Görres hat in der Vorrede s. „Heldenbuches v. Iran“ p. 225 die Angaben Moses v. Chorene mit dem Schahnameh verglichen. Auch dieses stellt als das benefactum maleficum, das Zohak im Bunde mit dem Bösen zu Theil geworden, die Herrschaft, den Reichthum und die Fülle der Genüsse dar: durch diese Genüsse hat er die Welt verderbt, indem er zuerst den Ge-

brauch der Fleischspeisen eingeführt. Bis dahin ass man nur Vegetabilien (s. oben über Yima p. 288 und Grill 310). Der Teufel nimmt die Gestalt eines Koches an. Zohak giebt ihm die Schlüssel zur Küche. Nicht viel waren noch damals der Speisen und roh zur Zeit noch die Nahrung. Er aber bereitete Gerichte von allem Fleische der Vierfüssler und Vögel, mit Blut nährte er ihn wie einen Löwen, damit er ihn herzlos machte, alle seine Worte zu befolgen. Speise von Eiergelb gab er ihm zuerst, später Rebhühner und Fasanen, zuletzt Lämmer und Hammel. Wir brauchen wohl kaum hinzuzufügen, wie sehr diese Sagenzüge zu der biblischen Erzählung passen: Isaak liebte den Esau, denn sein Wildpret war in seinem Munde, oder das Wort: nimm Dein Geräth, Köcher und Bogen und erjage mir ein Wild, und bereite mir schmackhafte Gerichte, wie ich sie liebe. Ferner, wie Rebecka ihm dann zwei Ziegenlämmer durch Jakob vorsetzen lässt, cf. Beresch. r. 65.

Apollodor erzählt, Ino habe durch Dörren des Weizens (πυρόν) verhindert, dass die Saat aufging (ἔφρυγε τὰ σπέρματα) und dass daraus Fruchtlosigkeit des Bodens entstanden (vgl. Forchhammer, Hellenika p. 198). Damit hängt vielleicht auch die vielfach wiederkehrende Sage zusammen, Rebecka habe Brotkuchen (κολλυρίδας aus neuem Getraide) gemacht und sie Jakob gegeben, der sie Isaak brachte (nach Anderen Abraham, der ihn segnet und an dessen Busen liegend, Jakob einschläft, um ihn beim Erwachen als für immer Entschlafenen wiederzufinden, cf. Leptogenesis 22, Josephus, Syncellus bei Röntsch „Jubiläen“).

Noch ist der Ausruf Rebecka's (Genes. 27. 45) bezeichnend, als sie Jakob räth, vor dem Zorn seines Bruders zu fliehen: „warum soll ich euch beide an Einem Tage verlieren?“, der stark an den, in dem Mythenkreise der Mondstufe des Mutterrechtes so oft hervortretenden Doppelmord der Brüder, z. B. des Eteokles und Polynikes im Streite der Sieben gegen Theben, erinnert, s. Bachofen Gräbers. 15,

M. R. 121. Der gegenseitige Mord wird nach alter Tradition als Folge und Fluch der Schmach des Oedipus, der Blutschande im Hause der Labdakiden, dargestellt. Polynikes vertritt die Todesseite, erliegt dem ewigen Naturgesetz, wie Jakob.(Paus. 5. 91. 1.), Eteokles dagegen sei überdies dem Rechte erlegen, wie Esau. Polynikes stirbt, Eteokles büsst, jener erliegt dem gemeinsamen Loose, dieser der Strafe. Warum? Dafür, dass er dem Bruder, als seine Zeit gekommen, *das Reich vorenthielt, d. h. mit anderen Worten, dass er nicht* einsehen wollte, dem Tode gebühre gleiches Recht mit dem Leben, soll die Schöpfung selbst sich in ewiger Verjüngung Unsterblichkeit bewahren. Eine ähnliche Wendung muss die alte hebräische Sage in Bezug auf Esau und Jakob genommen haben. Darauf weist der dunkle Schluss im Segen Isaaks an Esau hin, Genes. 27. 40. den deshalb das Buch der *Jubiläen* (ed. *Röntsch*) *noch durch den Zusatz: wenn Du* sein Joch von Deinem Nacken abschüttelst, „so wirst Du Dich auf den Tod versündigen“, zu ergänzen sucht. Nach der Sage ist es schliesslich Jehuda, u. A. Chuschim ben Dan, der den Esau tödtet; worauf die Stelle Sota 13 hindeutet, wo es heisst: „so erfüllte sich die Prophezeiung ihrer Mutter Rebecka, denn wenn sie auch nicht an einem Tage *starben, so wurden sie doch auf einen Tag begraben.*“

Aus demselben Gesichtspunkte aber lässt die Schrift den Esau sich mit einem oder zwei chetitischen Weibern vermählen, die Gen. 26. 34 Jehudith bath Beeri und 36, 2 Ada bath Elon genannt werden. Sie bereiten den Eltern Herzleid, so dass Rebecka spricht: es verkürzt mir das Leben, wenn ich diese Chetiterinnen sehe und daran denke, *dass auch Jakob eine solche nehmen könnte.* In der That werden unter den Nachkommen Esau's Namen genannt, die an die mythologische Bedeutung ihres Ahnen als Vertreter's der in Finsterniss geborenen und in ungeregelter Ehe dahin lebenden Geschlechter, erinnern, denn sie führen uns auf die niedrigsten Stufen der Culturzustände der heidnischen Asiaten

zurück. Wir werden indess eine speziellere Betrachtung dieser Stammtafel Esau's erst mit unserer Untersuchung über die 12 Stämme oder Söhne Israels geben, mit denen sie historisch auf einer Linie stehen.

So glauben wir denn, den Ursprung der Isaaksage sammt allen Sagengestalten und Hauptzügen, die mit derselben verwoben sind, für den Zweck unserer Analyse genugsam erläutert zu haben, um uns endlich zur Betrachtung des dritten und letzten der hebr. Stammväter zu wenden, dessen Gestalt schon so tief in den Zusammenhang der vorausgegangenen eingriff.

Sechster Abschnitt.

Der Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jakob.

c. Jakob (Israel).

Wir sind an den Punkt gelangt, die wichtige Bedeutung jener Namen festzustellen, in denen das hebräische Volk als solches, soweit es überhaupt jemals in Wirklichkeit zur vollen Einheit seines nationalen Daseins gelangt ist, seinen eigentlichen „Vater" erkannte, d. h. den, nach dessen Namen es sich selbst als Volk benannte. Denn unter allen 3 Stammvätern ist es nur dieser letzte und jüngste, nach dem es sich unmittelbar „Söhne Jakobs, B'nê Jaakobh, oder Söhne Israels, Bnê Jisrael" nannte. Bnê Abraham oder Bnê Jizchak kommt nirgends vor (ausser 1. Chron. 1, 25. 34, wo es eben nicht als Volksbezeichnung geschieht), höchstens ist wohl noch vom Sera' Abraham „dem Samen Abraham's" (Jer. 33, 26. Jes. 41, 8. Ps. 105, 6) die Rede. Dagegen heisst es überall Beth-Jaakobh und Beth Jisrael, nur einmal auch Beth Jischak (Amos 7, 16).

Danach könnte freilich der Name Jakob oder Israel sehr wohl eine historische Person bezeichnen, wie es ja bei den Semiten, den alten Hebräern sowohl, wie ganz besonders bei den Arabern, Sitte ist, dass sich ein Stamm als „Söhne des und des“, der oft der Anführer oder hervorragende Gebieter desselben ist, bezeichnet. Aber wir werden bald sehen, warum dies hier nicht der Fall sein kann. Indess auch als mythischer Heros Eponymos gefasst, würde sich aus dem Namen Jakob oder Israel soviel ergeben, dass derselbe nicht mehr, wie es in der Epoche des Mutterrechts z. B. bei den Lykiern und anderen alten Völkern der Fall gewesen sein soll, nach der Mutter benannt worden, wie wir dies in der That von dem jetzt erst später auftretenden Jehuda finden, der, wenn er überhaupt eine Femininalform ist, entschieden mit der, als weiblicher Mythenname so oft wiederkehrenden Jechida (ausgespr. wie Ida) identisch sein muss, und wie Idas und Ida, oder *Μονογενής* und *Μονογενεία*, auch in der hebr. Sage als *Ἰεούδ* und Ehud, neben Jehuda vorkommt.

Wenn wir nun aber daran denken, worauf wir schon früher (p. 143 ff.) hingewiesen, wie ein Volk entsteht, wie der Begriff Volk ein geistiges Erzeugniss derer ist, die sich zu ihm rechnen, also ein Produkt des Volksgeistes dass also nicht so wohl an einen leiblichen Vater, oder an eine physische Stammverwandtschaft, als vielmehr an ein Sichzusammenfinden in einer geistig gemeinsamen Anschauung zu denken ist, so muss sich hiernach die Bedeutung der Namen Jakob und Israel, in denen sich das gesammte hebr. Volk wie Söhne Eines Vaters, oder Kinder und Genossen Eines Hauses zusammenfanden, nur noch steigern und in der That einen Inhalt vermuthen lassen, in dem der Volksgeist, das Bewusstsein aller Einzelnen seiner frühesten Angehörigen, unmittelbar seine älteste und ursprünglichste gemeinsame Grundlage empfand. Dieser Inhalt aber kann nur seine älteste gemeinsame Religionsanschauung gewesen sein. Seinen „Vater“ hat also

das nachmalige Israel nur in dem Boden, der den Untergrund seiner geistigen Volksexistenz bildete, finden können, d. h. sein erstes Volksbewusstsein knüpfte sich an das religiöse Bewusstsein seiner unmittelbaren Volksvorfahren, an die Religions- oder Gottesanschauung, die die semitischen Stämme hatten, aus deren Verschmelzung und Vereinigung das nachmalige hebr. Volk physisch und geschichtlich d. h. thatsächlich hervorgegangen. Der Ausdruck dieser Religionsstufe oder dieses Gottesbewusstseins aber ist uns, wie wir bald sehen werden, in dem bedeutungsvollen Namen Jakob, der hierauf ausdrücklich zu Israel sublimirt ward, erhalten worden. Bei keinem, der drei Urväter des hebr. Volkes ist uns der Nachweis dieser seiner ursprünglichen Bedeutung so leicht gemacht und so sicher gestellt, nirgends der ganze Umkreis der Sagen und Mythen, die sich an ihn knüpfen, so vollkommen durchsichtig, wie bei Jakob. Sind wir durch den Verlauf unserer Untersuchung über die Sage von Isaak und Rebecka schon darauf hingeführt, in dem geliebten Muttersohne Rebecka's den jungen Sonnensprössling, der dem nächtlich rauhen Zwillingsbruder Esau gegenübersteht, wiederzuerkennen, so liess der herbeigezogene parallele Mythenkreis der Ino und deren Sohn Palaemon-Melikertes vollends bis auf die Uebereinstimmung des Namens uns keinen Zweifel über seine wahre Bedeutung übrig. Durch die Ausdeutung der einzelnen Züge aber, die uns aus dem Leben des dritten Patriarchen erhalten sind, wird sich die Richtigkeit unserer Ableitung der alten Hebräersage nur noch mehr bis zur vollsten Evidenz bestätigen.

Ehe wir jedoch zur Entwicklung dieses Nachweises schreiten, wird es gut sein, wie bisher, in Kürze noch einmal die Ansichten zu überblicken, die bisher von den gelehrten oder gläubigen Auslegern jener Ueberlieferungen vorgebracht sind.

Es darf uns nicht wundern, dass die Mehrzahl derjenigen, die in der herkömmlichen Auffassung so altüberlie-

ferter biblischer Personen und Erzählungen als rein geschichtlicher befangen sind, sich nur mit Mühe aus der berückenden Gewalt der gewohnten Vorstellung, zumal über Lieblingsgestalten, die von einem so herrlichen Geiste getragen, noch dazu so dichterisch schön, so plastisch dargestellt sind, loszumachen im Stande sind. Sehen wir doch, dass selbst scharfsinnige Kritiker, die oft mit ihrem Geiste weit über das Ziel berechtigter Forschung hinausschiessen, sich noch in gewissen hergebrachten Vorurtheilen, so z. B. Bernstein in der Ansicht, dass Jakob, selbst im Sinne der hebr. Sagendichtung ursprünglich den schimpflichen Nebenbegriff eines „*Betrügers, eines hinterlistigen Intriguanten oder Rebellen*" (siehe s. Buch p. 76) gehabt habe, befangen zeigen; der gehässigen und oft lächerlichen Anschuldigungen der Bibel nicht zu gedenken, die Neuere, oft in bester Absicht, aus *blossem Missverständniss gegen Erzählungen, wie die, von* dem betrügerischen Jakob, gemacht haben. Ich erwähne hier nur 2 solcher Schriften, — ihre wirkliche Anzahl ist Legion: „Die biblische Geschichte in der Volksschule". Ein Vortrag *von* F. *Buisson*, Prof. d. Philos. an d. Akademie zu Neuchatel (jetzt in d. Unterrichtsministerium zu Paris berufen, Basel 1869 p. 46–52), ein Buch, das seiner Zeit viel Aufsehen erregte, und das nichtsnutzige Buch v. Wilh. Marr „der Judenspiegel" (Hamburg 1862), das uns zeigt, was moderne Ignoranz und moderner Nihilismus, von denen das Buch strotzt, zu leisten im Stande sind. Wir thun ihm nur ungern die Ehre an, einige Zeilen aus demselben, p. 10, zur Brandmarkung dessen, was man aus der unverstandenen Bibel alles herauslesen kann, hierherzustellen. „Der jüdische Typus", — heisst es dort, — tritt nach diesen verschiedenen fleischlichen Vorbereitungen, (er meint Abr., der seine Schwester-Frau, immer unter dem Incognito seiner „Schwester" förmlich colportirt und dafür brillante Geschenke von den resp. Souveränen erhält, und Abr.'s Liebe mit seiner „Köchin" Hagar) in den Söhnen Isaaks noch deutlicher an

den Tag. Esau, ein braver, aber etwas rauher Jäger, der Erstgeborene, stand bei seiner Mutter Rebecka nicht in so hoher Gunst, als der weichliche Jakob. Die Geschichte, wie die Gattin und Mutter, in Compagnie mit dem Muttersöhnchen, den blinden Isaak betrügen, um für Jakob den Segen zu erschleichen, nachdem dieser seinen Bruder Esau vorher, als derselbe ausgehungert vom Felde kam, mit einer Schüssel Linsen das Erstgeburtsrecht abgeschwindelt hatte, ist bekannt. Das Interesse und die Eitelkeit bewährten sich; die Furcht, das dritte Attribut des Judenthums, trat in Scene, als Jakob zurückkehrte von Laban und bange vor seines Bruders Rache, diesen durch ein Geschenk in drei Abtheilungen (Genes. 30) zu versöhnen hoffte, um die Versöhnung möglichst wohlfeil zu erkaufen. Esau war aber ein nobler Charakter — die noblen Charaktere bleiben bei dem Judenthum immer ausserhalb des Stammbaumes; denn Jakob wurde der Haupt-Patriarch — und verzieh ohne Entschädigung. Jakob, nachdem er Vater und Bruder betrogen, ging auf die Wanderschaft, um den Folgen seines Gaunerstückchens zu entfliehen, nimmt Dienste bei Laban, prellt diesen bei der Schaafzucht abwechselnd um die weissen und bunten Schaafe durch eine schlau angelegte Versehungsmethode bei den schwarzen Thieren, wird von Laban, welcher Repressalien gebraucht, um die Rahel geprellt, heirathet aber die Rahel nach der Lea doch (entgegen dem späteren Gesetz Moses), stiehlt seinem Schwiegervater die goldenen Götzenbilder, „rang mit Gott“, kam mit einer ausgerenkten Hüfte davon, wurde als Sieger erklärt und zum Lohn — für seine sauberen Kniffe und Ränke? — mit dem Titel „Israel“, der wahre Stammvater der Juden, belohnt! — — Das ist — nach der Tradition — die Wurzel des Stammbaums Israel's, an den man glaubt, den man verehrt und der aus frommen Männern besteht, welche abwechselnd Kuppler, Schwindler, Fälscher, Betrüger und Diebe gewesen waren.“ — So weit der ehrenwerthe Vor-

kämpfer des modernen Freiheitsideals. — Was mögen seine christlich frommen Confessionsgenossen zu dieser Ansicht vom Stammbaume Israel's, der Väter, die auch die frommen Ahnen Jesu waren, wohl sagen? — Solche Wortführer mussten sich über den wahren Sinn der h. Schrift hermachen! — Was blieb anderes übrig, wenn der starre Dogmatismus der Orthodoxie mit Gewalt an dem verknöcherten Buchstabenglauben festhielt, als dass sich die Unwissenheit und Bestialität der angeblichen „Befreier" breit machte! — Dem ernsten wissenschaftlichen Forschen, das sich in das Verständniss jenes grundlegenden ehrwürdigen Alterthums zu vertiefen sucht, das durch strenge Kritik den bleibenden Kern aus seiner zeitlichen Hülle herauszuschälen bemüht ist, hat die leitende Behörde auf kirchlichem Gebiete fast überall so gründlich den Weg verlegt, dass es nicht mehr befremden kann, wenn die Zahl der gesinnungstüchtigen Vertreter einer wissenschaftlichen Theologie auf ein Minimum zusammengeschmolzen und sich nur Inhaber fetter Pfründen mit Glauben und seichter Schwätzer ohne Glauben als Rest vorfinden. —

Wo immer die Bibel nur als Presse gläubig frommer Betrachtungen gehandhabt, nicht auch in ihr mit der strengsten Wahrheitsliebe nach ihrem unzerstörbaren Kern geforscht wird, wo solche Gläubigkeit noch gut bezahlt und jede Erscheinung fortschreitender Wissenschaft von der Schaar gut dressirter Söldlinge diensteifrigst „todtgeschwiegen" wird, da kann von einer wohlerworbenen Ansicht und mannhaften Ueberzeugung auf diesem Gebiete anständiger Weise überhaupt nicht die Rede sein. Wir werden uns auch bei Citirung jener „seltsamen Heiligen" nicht lange aufhalten. Dieser Sorte von Bibelgläubigen muss jede ernste Untersuchung über die historischen Grundlagen der alten Ueberlieferungen, jeder kritische Zweifel fern liegen — sie haben gute Gründe dazu. Anders diejenigen, die ein aufrichtiges ernstes Streben nach Erkenntniss der Wahrheit be-

seelte, oder die sich doch den Schein gaben, nicht von vornherein auf alle wissenschaftliche Untersuchung in diesen Dingen zu verzichten. —

Den ersten Vertretern historisch-kritischer Untersuchung der A. Tl. Ueberlieferung, die, wie de Wette, noch ganz auf dem Boden des Rationalismus standen, genügte es, den geschichtlichen Charakter, den die dogmatische Ansicht für jene Erzählungen in Anspruch nahm, zurückzuweisen und dafür ihren mythisch-poetischen nachzuweisen. Dies gelingt denn auch z. B. de Wette in s. „Kritik der Isr. Geschichte" I. Th. (Halle 1807) p. 117—141 in Betreff der Geschichte Jakobs aufs Vollkommenste, aber er selbst begnügt sich mit diesem negativen Resultat und scheint über Jakob als historische Person überhaupt kaum einen Zweifel gehegt zu haben.

Den allzu weit gehenden Negationen der historischen Kritik traten Ewald und Bertheau entgegen, die, wie in den anderen beiden Erzvätern, so auch in Jakob Repräsentanten völkergeschichtlicher Wanderungen zu erkennen glaubten, bei denen daher der streng geschichtliche Charakter ihrer Person, die als Führer oder hervorragende Helden jener Ureinwanderungen galt, sich wohl aufrecht erhalten liess. Besonders Ewald's Ansicht ist in dieser Beziehung bemerkenswerth, und wie immer, voll absonderlicher Behauptungen, die in seiner Manier mit dictatorischer Bestimmtheit vorgetragen werden. Er sieht in Jakob nur das starke Haupt eines mächtigen Volkes, weshalb derselbe seine Aufnahme in den vorbildlichen Väterkreis als drittes und jüngstes Glied gefunden; ja dass mit ihm ein neuer siegreicher Theil hebr. Völkerschaften aus ihren Urländern eingewandert sei, beweise schon der Siegesname Israel, weshalb der Name etwa mit dem der Franken zu vergleichen sei. Wir fragen einfach: wenn Jakob ein Held war, oder mehrere, die zu einem Helden zusammengewachsen, warum werden nicht Heldenthaten, Eroberungen von Ländern in Schlachten und Kämpfen von ihm erzählt? — Oder sind etwa, einem

blinden Vater eine Schüssel voll Ziegenfleisch auftragen, einen Stein vom Brunnen wälzen, bunte Stäbe vor erhitzten Schafen aufstellen u. dgl. Züge, wie man sie von Ländereroberern und Heerführern erzählt? was soll der nächtliche Ringkampf, seine Begegnung mit Esau bedeuten? — Gleichwohl aber betet Lengerke in s. „Kenáan" p. 291 Ewald's Ansicht nach und meint, „wir haben andererseits auch kein Recht, an dem geschichtlichen Dasein eines Helden, wie er in Jakob in dieser Zeit hervortritt, zu zweifeln."

Nicht besser steht es mit der Ansicht der eigentlichen Historiker von Fach, mit Männern, die wie Bunsen ihre Anschauungen vom Alterthum im grossen Stil entwickelt, wie in „Aegypten's Stelle in der Weltgeschichte" (Hamburg 1845), wo derselbe die Ueberzeugung ausspricht, dass wir mit Jakob ganz sicher den Boden wirklicher Geschichte betreten. Dem schliesst sich auch M. Duncker, Alte Geschichte I. p. 274 an; doch fehlt es dem Letzteren auch nicht an einer Ahnung des Richtigen, z. B. wenn er bemerkt: „In der Nacht kommt Jehova über Jakob, wie nachmals in Midian über Moses, und wenn die Ueberlieferung hieran ein Ringen Jakobs mit Gott knüpft, in welchem dieser den Segen Jehova's erringt, so hat diese Erzählung wohl einen alten Mythus zur Grundlage."

Den gläubigen Theologen aber war auch diese Ewald'sche Abschwächung des buchstäblichen Bibelsinnes schon nicht recht geheuer. Delitzsch meint dagegen in s. Comm. z. G.: „man verwische das Charakteristische der patriarchalischen Anfänge, wenn man sie aus Keimansätzen des später Gewordenen in Chiffern desselben umsetze!" — [Das heisst dunkel und fürwahr auch „in Chiffern" gesprochen!]

Während nun ein grosser Theil der neueren Bibelausleger — wir rechnen dahin Dillmann, H. Schultz, Prof. Levy in Munk's Palästina, endlich Prof. H. Grätz, Gesch. d. Isr. I. Bd. (Leipz. 1874), — das Oberflächlichste, was in neuerer Zeit über diesen Theil der hebr. Geschichte geschrieben

— ein vorsichtiges und vieldeutiges Schweigen über diesen Punkt beobachten, machen es andere tüchtige Forscher kein Hehl, dass sie weit davon entfernt sind, auch dem letzten und jüngsten der 3 Stammväter irgendwie die Geltung einer historischen Person beizulegen, aber auch zugleich, dass sie nicht im Stande sind, den wahren Sinn dieser Sagen zu entziffern. Richtig aber bemerkt Bréal in dieser Hinsicht: Ce n'est pas assez de diviner le sens des mythes; il faut montrer, d'où ils viennent. So gesteht Nöldeke in s. Aufsatz: die bibl. Erzväter p. 510 offen: „Auch die ursprüngliche Bedeutung Jakob's kann ich nicht errathen . . Entschieden weist auf eine sehr alte Cultusform hin Jakob's Stein in Bethel. Die Uebereinstimmung der Quellen in der Verbindung gerade dieses Erzvaters mit dem Steine ist doch gewiss von Bedeutung, und die Wendung, dass er den Stein dem Gott seiner Väter errichtet habe, war nöthig, sobald man ihn als Menschen auffasste. Die Vermuthung, dass Jakob ursprünglich ein Gott war, erhält dadurch eine Bestätigung, dass sein Bruder Esau aller Wahrscheinlichkeit nach bei den Phöniziern als ein göttliches Wesen angesehen ward. Man hält nämlich mit Recht den Esau mit dem fellbekleideten Jäger Usôos zusammen, der nach Philon von Byblus in der phönizischen Mythologie Bruder des Samêmrûmos ist. Der Name des Letzteren wird griechisch erklärt durch Hypsuranios; genauer wäre es wohl „Himmel der Höhe." Jedenfalls haben wir hier ein kosmisches Götterwesen. Doch darf man aus der phönizischen Verbindung Beider wohl noch nicht geradezu die Identität von Samemrumos und Jakob schliessen. Wenn nun Esau dem Stammvater der Edomiter gleichgesetzt wird, so liegt darin wohl, dass diese einst jenen Gott verehrt und wohl auch ihr Geschlecht wirklich von ihm abgeleitet haben; ein ähnlicher Schluss ist auch für Jakob-Israel gerechtfertigt."

Gegen einen so vorgerückten Standpunkt der historischen Kritik mussten Versuche, das Leben Jakobs als blossen

Sagenreflex der wirklichen Volksgeschichte Israels, also als blosses Erzengniss der dichtenden Phantasie zu erklären, wie wir sie in G. A. Wislicenus Bibel p. 109—135 und bei Seinecke G. d. V. J. p. 40—63 finden, wenn auch mit Geschick durchgeführt, doch nur als ein Rückschritt und zur vollen Erklärung nicht mehr ausreichend erscheinen.

Einen eigenthümlichen Standpunkt endlich nimmt noch A. Bernstein's Versuch ein, den Ursprung der vielfach ineinander greifenden Sagen über Jakob (Israel), Joseph und die anderen Söhne Israels zu erklären. Ueber seine falschen Vermuthungen, das Leben Abrahams und Isaaks betreffend, haben wir uns in Kürze schon oben ausgesprochen; hier gilt es, die über Jakob, „den Patriarchen von Beth-El" (s. dessen Buch VIII. p. 32) mit so vielem Anschein von Zutreffendem vorgetragenen Hypothesen, soweit es sich ohne näheres Eingehen auf die Geschichte der Stämme schon hier thun lässt, in ihrer Haltlosigkeit nachzuweisen. Der Patriarch Israel-Jakob soll nur zur Verherrlichung Beth-El's erfunden worden sein. „Man denke nur daran, sagt Bernstein, welche Rolle Beth-El bei der Losreissung der isr. Stämme gespielt. Hier sei nach dem Tode Salomo's, der den Fehler beging, durch seine zu luxuriöse Regierung das republikanisch (!) gesinnte Volk den Druck der Monarchie zu stark fühlen zu lassen, die Revolution zum Ausbruch gekommen. Dem Propheten Achija, dem Siloniten und dem Ephraimiten Jorobeam, der nachmals zum König von Israel erhoben wurde, sei der unkluge Hochmuth Rehabeam's recht zu Pass gekommen.

Der neue König residirt zwar zu Sichem, aber um das Volk von seinen Wallfahrten nach Jerusalem abzuhalten, werden zwei neuen Cultusstätten als Filiale hergerichtet, eine im äussersten Norden, in Dan, die andere im Süden, in Bethel, um hier das „Concurrenzgeschäft" angeblich mit allen Chikanen zu betreiben. Vor Allem musste dem neuen Platz eine alte Firma verschafft werden, die ihm den Glanz gleich hohen Alterthums zubrachte. So wird dem Davidischen

Patriarchen von Hebron (Abraham) rasch ein Jerobeam'scher entgegengestellt [natürlich in der Patriarchen-Fabrik, die allein in Bernstein's Phantasie existirt]. Es musste die Sage von Jakob so „ausgestattet" werden, dass er als spezifisischer Patriarch von Bethel mit dem verhassten Vertreter der Firma des Hauses David & Co. in eine erfolgreiche „Concurrenz" treten kann. Bernstein braucht hiernach das „Wachs" der biblischen Geschichte nur zu „kneten." Jakob kommt nach Lus, hat einen Traum, erfährt, dass in Beth-El das Entree zum Himmel und erhält schliesslich die Versicherungs-Police bleibenden Schutzes und Segens, wenn er den Zehnten (von jetzt ab) hübsch nach Beth-El abführte.

Eine grössere Verherrlichung Beth-Els, ruft B. entzückt aus, kann kaum „ersonnen" werden [als ob Bethel nicht schon vor der Spaltung des Reiches eine der bedeutendsten Centralstätten des Cultus gewesen wäre!]. Wie willkommen musste diese Sage den Priestern in Bethel sein, damit die Zehnten-Abgabe von nun nach Beth-El fliessen konnte [wir meinten, Achija oder die Priester hätten sie selbst erdichtet!]

Dieser Patriarch von Bethel wird nun zum Stammvater aller Kantone gemacht, eigentlich aber war es dabei doch nur auf die Bevorrechtung des Kanton Ephraim abgesehen, damit Jerobeam's Usurpator-Thron vollberechtigt erscheine. Mit dieser Tendenz wird nun ein voller Sagenkreis „ausgearbeitet", der an Systematik mit dem Kreis der Abraham-Sage wetteifern kann, der ihn an poetischer Ausstattung sogar weit überragt, der stellenweise an epischer Darstellung ein wahrhaftes Kunstwerk ist, und in der Polemik gegen den Jehudäischen Sagenkreis ebenso rücksichtslos ist, wie Jerobeam gegen die Davidische Dynastie. [Wir fragen bloss: wie konnte dann Jehuda in dieser „Systematik" überhaupt eine Stelle finden, und zwar noch vor Joseph und Ephraim? — Dergleichen willkürliche Hypothesen, keck vorgetragen und mit Geist „bengalisch" beleuchtet, mögen

wohl Laien oder nicht genau orientirten Gelehrten imponiren, — der, mit dem Wesen der Sage und speziell des hebr. Alterthums näher vertraute Sachkenner wird sie nur mit Kopfschütteln belächeln.]

Bernstein sucht nun diese „politische Tendenz" zunächst in Jakobs „Heirathen" nachzuweisen. Erst als Joseph geboren wird, wünscht sich der Erzvater sofort wieder nach dem Lande der Verheissung zurück. Seine Mission ist erfüllt: er wird nicht bloss die Stammväter aller Kantone heimbringen, sondern auch den eigentlich verheissungsreichen Sohn der „geliebten" Frau (Rahel), der bestimmt ist, die Krone zu tragen. [Wir geben zu, dass ein grosser Theil der Josephsage und der bibl. Tradition über die Söhne Jakobs, d. h. die Verhältnisse der Stämme untereinander unter dem Einflusse und den Auspicien, wie sie zur Zeit des bestehenden, Juda scheinbar überflügelnden Reiches Israel sich gestaltet hatten, entstanden sein mag, worauf wir bei unserer Untersuchung über den Ursprung der Josephssage und die Geschichte der Stämme zurückkommen; so spät aber, wie Jerobeams Zeit, und am wenigsten so tendenziös, wie Bernstein es darstellt, sind jene uralten naiven und festgewurzelten Volkssagen Israels sicher nicht, am wenigsten sind sie „erfunden"]. Bernstein deutet die Besitzauseinandersetzung zwischen Jakob und Laban, wie andererseits die bedeutende Günstlingsstellung, die die Sage Joseph in Aegypten finden lässt, auf das Bestreben des neuen Reiches Jerobeams, sich mit den beiden bedeutendsten Nachbar- und Grossstaaten in friedliche und freundschaftliche Beziehungen zu setzen, was uns gleichfalls nicht einleuchten will. Die Masse von Tendenzgeschichten und Schmähschriften, die Bernstein unter der Rubrik: „Feindseligkeit gegen die jehudäischen Sagen" noch obendrein von der Jerobeam'schen Clique gegen das Haus David anfertigen lässt, können wir an dieser Stelle nicht eingehend widerlegen. Es genügt, sie der Reihe nach aufzuzählen:

a. das über Pnuël, b. über Suckoth Bemerkte, c. die Aufstellung der Standsäulen (Mazeboth) in Sichem, Bethel und auf dem Grabe Rahel's, während Abr. nur „Altäre“ errichtet, d. der Concurrenz-Ankauf von Joseph's Grabmal (nach Josua 24, 34), gegenüber der Machpela in Hebron, e. die Erwähnung nur solcher Städte in Jakob's Geschichte, die voll historischer Erinnerungen an Israels Geschichte, wie Sichem, Mizpa, Machnajim, Suckoth, Pniël, im Gegensatz zur Geschichte des Hauses David. [Bernstein übersieht, dass Jakob nach Gen. 37, 1 in Hebron sich niederlässt, das zwar nicht genannt, aber ohne Zweifel gemeint ist] f. der „Roman“ von der Entehrung Dina's soll ursprünglich eine „Schmähschrift“ gegen alle erwachsenen Söhne des Patriarchen sein (*Joseph ist noch klein und bei Allem unbetheiligt*) — [was soll aber die angebliche Tendenz: die Schmähung der älteren Brüder Josephs?], g. die Schandthat Rubens, die 1. Chron. 5, 1 geradezu als Motiv der Uebertragung der Erstgeburt auf Joseph erklärt wird — [wozu fragen wir, *soll* sie *ihm* „direkt angedichtet“ sein?] h. Juda's Schandthat soll recht eigentlich die fast wörtlich mit Namen genannten „Mitglieder des Davidischen Königshauses“ beschimpfen — [welch' absurde Vermuthung! — Wir werden diese auffälligen Parallelen der Genealogie Juda's und David's in der Geschichte des Letzteren in vollständig ausreichender Weise erklären] — ein Pasquill, meint Bernstein, das die grosse Naivität des späteren Harmonisten bezeuge, der solches ganz gemüthlich in der Geschichte der Erzväter stehen liess! i. die Sage von Simeon's und Levi's Ueberfall, deren ursprünglicher Zweck gewesen sei, in Sichem, der Residenz Jerobeam's, eine alte Erinnerung an eine blutige Vernichtung der Stadt (durch Abimelech, Richter 6, 16) aus dem Gedächtniss der Bewohner auszulöschen.

Wir übergehen hier, was Bernstein über „den Patriarchen und Benjamin“ ausführt, weil es sich bei unserer Untersuchung über „Rahel“ zum Theil von selbst widerlegt.

und kommen nur noch auf die seltsame Erklärung zurück, die Bernstein schliesslich XIII. p. 73 über die Namen „Israel“ und „Jakob“, als Endergebniss und gleichsam als Quintessenz seiner ganzen Untersuchung vorträgt.

Wir müssen dabei noch einmal in Kürze auf B. Ansicht über den nächtlichen Kampf Jakobs mit dem Engel, oder Gott selber — eine dunkle Partie, wie der Verf. selber zugesteht — zurückblicken. Auch dieser Sage soll ein Stück Historie zu Grunde liegen. Hören wir, wieso?

„Die Sage von einem Kampfe mit einem Gott gehört nicht zu den Seltenheiten des Alterthums. Wer plötzlich stirbt, ist von Gott geschlagen worden: wer plötzlich gelähmt wird, ist von diesem Geschick in milderem Sinne getroffen worden: wer einen Anfall derart [Bernstein scheint an einen apoplektischen zu denken, von dem in der Schrift nur zufällig die „Hüfte“ befallen wird] überwindet und mit einem leicht erkrankten Gliede davon gekommen, durfte sich des Sieges über Gott rühmen und den Kampf sich gar zur Ehre anrechnen.“

„Da wir nun wissen, welche historische Persönlichkeit hinter dem Patriarchen von Beth-El verschleiert ist, so ist es gewiss nicht allzu kühn, auch für diesen „Gotteskampf“ bei derselben Aufschluss zu suchen und sicherlich nicht uninteressant, dass er sich gar so leicht findet.“

Und nun wird die Erzählung 1. Kön. c. 13 darauf angewandt, wo es heisst, dass Jerobeam einst gegen einen Mann Gottes, der gegen seinen Götzendienst auf dem Altare zu Beth-El predigte, die Hand ausstreckte, diese starr blieb, bis sie auf Fürbitte jenes Propheten wieder heil ward. Jerobeam's Gegner hätten dies für eine Gottesstrafe, seine Anhänger das Gegentheil daraus gemacht, und ihn für einen wahren „Israel“ erklärt, den der Gott nicht habe überwinden können etc. Also das ist in Wahrheit die Ursache, warum sich ein ganzes Volk den berühmten Namen „Israel“ beigelegt, darum hinkte angeblich Jakob an dem Fusse

[Hand oder Fuss, darauf kommt es bei einem geistreichen Mann, wie Bernstein, nicht an], darum essen auch die Kinder Israel [seit jenem Vorfall mit Jerobeam, oder seiner Charaktermaske Jakob?] die Spannader nicht u. s. w." — Wir dächten, das sollten sich selbst „Laien" von einigem Verstande nicht „aufbinden" lassen! — Hören wir nun die Ausführung selber. „Jakob" heisst — sagt B. p. 73 weiter — wie wir bereits bemerkt, wörtlich „Ferse-Halter", was so viel bedeutet, wie in unserer Ausdrucksweise: „Beinsteller", d. h. Einer, der seinen Nächsten zu Falle bringt, alias „Betrüger", wofür auch der hebr. Sprachgebrauch (vgl. 2. Kön. 10, 19. Jerem. 9, 1—5 und Gen. 27, 36) spricht.

„Ist es nun an sich schon auffallend, wenn man aus diesem schimpflichen Worte einen Eigennamen für ein Kind macht, so ist es um so auffallender, wenn dieser Name gar nicht gebräuchlich ist und nirgend weiter vorkommt. Am auffallendsten wird natürlich solch' ein Name, wenn er einem Patriarchen ertheilt wird, und am aller auffallendsten gar, wenn unter den Geschichten, die von dem Patriarchen erzählt werden, gar viele vorkommen, die unverkennbar den schimpflichen Namen rechtfertigen. Man sieht, Bernstein verkennt vollkommen den mythischen Charakter jener Sagen, die nicht auf Grund historisch gegebener Thatsachen und persönlicher Beziehungen, an die man den ethischen Massstab legen kann, entstanden, sondern bloss epische Umdeutungen von ursprünglichen Naturmythen sind, deren Personifikationen ebenso wenig dem Moralgesetz entsprechen, wie die von Zeus oder anderen griechischen Göttern und Heroen erzählten Geschichten, [vgl. übrigens Nöldeke's Anmerkung gegen B.'s Ansicht in s. „bibl. Erzvätern" p. 504 und Dillmann, Comm. z. Gen. p. 380.] Schon hieraus allein muss man folgern, dass es mit diesem Namen eine „eigene Bewandtniss" habe, und dass der Name „Israel" mit seiner höchst ehrenvollen Bedeutung ein Gegenstück zu jenem schimpflichen Namen sei."

Und nun giebt Bernstein, als hätte er nicht eben bereits in Jerobeams plötzlicher Lähmung den Anlass zur Entstehung jenes merkwürdigen Namens des „Gottesüberwinders“ erklärt, von Neuem eine Etymologie über die wirkliche Ableitung des Namens. Aber sie ist auch danach. Er leitet ihn nämlich von der Landschaft, oder Stadt in Palästina ab, die „Jisre'el“ hiess, die eine so grosse Bedeutung in der Geschichte des hebr. Volkes gehabt habe, dass es nicht Wunder nehmen könne, wenn nach und nach das ganze Volk nach ihr benannt werde.“ — Eine horrendere Ableitung lässt sich wohl kaum denken, so dass schon Geiger in s. kurzen Besprechung der Bernstein'schen Schrift (Jüd. Ztschr. IX. Jahrg. 3. Hft. p. 207) bemerkt: Die Identificirung von „Jisre'el“ (mit Ajin) und Jisrael (mit Aleph) hat wohl der Verf. selbst schon aufgegeben, kaum wird er auch daran festhalten, dass uns Jakob's Geschichte einen schlau angelegten Wechsel von Staatsschriften zwischen dem Hause Jerobeam's und Rehabeam's vorführt.“ B. mochte das Unangemessene dieser Ableitung wohl selbst fühlen, denn er setzt hinzu: es ist nicht unwahrscheinlich, dass daselbst der „Gott der Fruchtbarkeit“, Jisra'-El, verehrt wurde, von dem ausser B. freilich nie Jemand etwas gehört hat.

Der Verf. lässt dann noch eine ganze Flut von „Schmähschriften, mit denen sich die sog. ephraimitische und jehudäische Partei zur Abwechselung noch gegenseitig begiessen, verfassen, auf die wir hier nicht weiter eingehen.

Dabei soll „Israel“ aber immer noch der „Ehrenname“ sein (s. a. a. O. p. 74), mit welchem die eigenen Dichter und Denker das Volk der Einzelkantone in seiner Gesammtheit bezeichnet haben.

So viel zur vorläufigen Beurtheilung der Ansicht Bernstein's über den Ursprung und die Bedeutung der Jakobsage, wie der Verf. sie in gedachter Schrift darstellt, — eine Schrift, die trotz aller Mängel in der Hauptfrage, doch soviel

Lichtseiten und anregende Lichtblicke im Einzelnen enthält, dass sie vor Allem dazu geeignet ist, uns die Fülle der Arbeit, die auf diesem dunkelen räthselhaften Gebiete noch der Lösung harrt, in ihrem ganzen Umfang überblicken zu lassen.

Von dem eigentlich mythologischen Untergrunde jener Erzvätersagen hatte der sonst so scharfsinnige Kritiker, wie wir gesehen, keine Ahnung. Und doch hatte schon Movers in seinem, so schätzenswerthes Material über die Religion der Phönizier enthaltenden Buche — man lese besonders, was er im XI. Kapitel über Herakles p. 434 als Palämon oder Gottesringer in Bezug auf den Namen Israel bemerkt hat — der Vergleichung der Uranschauungen der beiden sprach- und stammverwandten Völker so tüchtig vorgearbeitet, dass dem geübten Auge der Zusammenhang kaum noch zweifelhaft sein konnte. Freilich stand Movers selber mit seinen Anschauungen über die Religionsentwickelung Israels noch vollständig auf dem Boden der althergebrachten dogmatischen Tradition; das beweisen seine Angaben, wie er die so auffällig hervortretende Uebereinstimmung zwischen phönizischen und althebräischen Mythen und Sagen damit zu erklären sucht, „dass die gemeinsame Stammsage beider Völker nicht ohne Einfluss auf die Gestaltung der israelitischen Tradition gewesen sei, die dann der phönizische Synkretismus wohl zur Ausschmückung seiner Mythen in Anspruch genommen, oder dieselben einfach entlehnt und durch Nachbildung entstellt habe" (vgl. Phönizier I. p. 131, 396 und 433).

Durch den gewaltigen Umschwung, den die neuere vergleichende Sprachwissenschaft und Mythologie in der Philologie überhaupt bewirkte, musste hier erst eine wissenschaftlichere Basis für die Unternehmung derartiger Untersuchungen gewonnen werden. In der That war es Steinthal, der zuerst, wie wir gesehen, die Uebertragung der neueren Grundsätze der Philologie und vergleichenden Religionswissen-

schaft auf das Gebiet des A. T. anzubahnen suchte, der auch über die Geschichte Jakob's, den er, sich auf Movers berufend, einfach mit Palämon identificirt, den rechten Weg gewiesen; aber seine flüchtig hingeworfene, mit einem einzigen Wort bezeichnete Ansicht (s. s. Aufsatz über Simson p. 167) genügte natürlich nicht, dieselbe in ihrer tieferen und spezielleren Begründung erkennen zu lassen. Er hat bis heute darauf warten lassen und scheint, wenigstens nach dem, was er über die inzwischen veröffentlichten Ansichten seines Schülers Goldziher (s. die Recension s. Schrift) hat verlauten lassen, sein Urtheil überhaupt noch nicht abgeschlossen zu haben. Aber auch die mythologischen Erklärungen, die Goldziher von seinem neu gewonnenen Standpunkt aus gegeben, sind, soweit sie die umfassende Sage über den Erzvater Jakob betreffen (vgl. d. Mythos bei d. Hebr. p. 180 ff. und sonst an verschiedenen Stellen), so unvollständig und unzusammenhängend, ja zum Theil so verfehlt und unzutreffend, dass man bei den sonst so richtigen allgemeinen Voraussetzungen, von denen der Verf. bei seiner Auffassung der Entwicklung der Religion Israels ausgeht, sofort sieht, dass es ihm nicht gelungen ist, in den Sinn dieser so sagen- und gestaltenreichen Ueberlieferung einzudringen.

Wir sehen deshalb auch davon ab, auf eine kritische Erörterung der von ihm vorgebrachten zerstreuten Bemerkungen, oder eine spezielle Widerlegung derselben einzugehen.

Nach diesem summarischen Ueberblick der Geschichte der Auslegung unserer in Rede stehenden Sage dürfen wir wohl den unterbrochenen Faden unserer Untersuchung wieder aufnehmen, die uns in der Geschichte Isaaks bereits mitten in den Kreis der mythischen Gestalten geführt hatte, die wir hier nur weiter zu verfolgen haben.

In Jakob und Esau war uns jenes Zwillingspaar entgegen getreten, das wie Tag und Nacht, wie Sommer und Winter einander diametral entgegengestellt erscheint. In

Esau war uns gleichsam die Ausgeburt der Nacht personificirt vorgestellt. Er ist der Lieblingssohn seines Vaters, Isaak, in dem wir die ursprüngliche Bedeutung als Schlange oder finsteren Wolkendrachen, den verkörperten Winter und seiner Rauhigkeit erkannt. Daher sein Spross Esau zum Repräsentanten der finstern Nacht, des rauhen Winters, kurz alles Wilden, Unkultivirten, ja zuletzt des Bösen selber wird, im ethisch-nationalen Sinne. Ihm steht ebenso scharf ausgeprägt die Gestalt seines Zwillingsbruders Jakob gegenüber, der zwar erst aus der Nacht d. h. nach Esau geboren wird, aber als Bild des lichten Tag- und Sonnenentsprossenen, oder dieses Licht selbst neubringenden, alles neu *schaffenden den, der Zeit und dem stofflich realen Dasein* nach erstgeborenen Bruder durch seine Schlauheit, seine Geisteskraft bei weitem überflügelt. Er wird in seiner Historisirung als isch tam, als gerade und einfach, als makellos und unbefleckter, genuiner Charakter hingestellt, daher ihm Integrität und Frömmigkeit beigelegt wird. Aus dem physischen Begriff des Taggeborenen, zahmen, kultivirten, gegenüber dem Nachtgeborenen, dem Rauhen, Wilden und Stürmischen, seiner ungebändigten Natürlichkeit sich Ueberlassenden, wird Jakob zum Träger der Bildung, zum Vertreter aller Cultur, joschebh oholim, der ein stilles beschauliches Leben vorzieht, an das Zelt gebunden, sesshaft, allem unstäten Umherjagen abhold, oder wie eine spätere Zeit es auffasste, im Lehrhause Sem's und Eber's sich in ernste Studien vertiefend. So bildet denn auch hier, wie ein Meister vergleichender Mythenforschung es so treffend ausgesprochen, der Kampf zwischen den Mächten des Lichtes und der Finsterniss den eigentlichen Grundgedanken, der diesen uralten Natur- und Religions*anschauungen zu Grunde* liegt (cf. A. Kuhn über Entwickelungsstufen der Mythenbildung, Berlin 1873); bei allen ist der endliche Sieg des Lichtes durchgedrungen, durch welchen die Mächte desselben zur Herrschaft gelangen, während

die der Finsterniss zeitweise oder dauernd gefesselt oder besiegt werden.

Durch Jakobs Mutter, Rebecka, die als Frau Isaaks, des finsteren Wolkendrachen, durch ihre Vorliebe für den zwar später geborenen, aber doch zur Herrschaft über den ungleichen Zwillingsbruder berufenen Sonnensohn sich bereits deutlich als Vertreterin einer höheren religiösen Anschauungsstufe kennzeichnet, ist uns im Grunde das Wesen und die eigentliche Bedeutung Jakob's schon im voraus angekündigt. Aber wir werden doch erst durch die Vergleichung, die uns die gefundene Parallele zwischen Rebecka und Ino einerseits, wie zwischen Jakob und Melikertes-Palämon andererseits darbietet, in den Stand gesetzt, uns die Züge der einzelnen Gestalten, wie in einem Vergrösserungsglase, näher zu bringen und in deutlicheren, klareren Umrissen zu betrachten.

Dass wir unter Jakob nichts anderes als jenen ringenden Sonnengott zu denken haben, der im Kampfe einmal mit den Mächten der Winterfinsterniss, sodann aber auch gegen die Glut der eigenen Sommersonnenhitze, ankämpfend und sie nicht sowohl aushaltend, als vielmehr überwindend und wie einen Löwen zerreissend, dargestellt wurde, können wir eigentlich unter den gelehrten Forschern als bereits bekannt und angenommen voraussetzen. Sowohl Movers (in s. Phöniziern) hat diese Ansicht, ohne sie selbst aufzustellen, sondern die sich ihm aufdrängende Aehnlichkeit vielmehr gleichsam ablehnend und halb verschleiernd, nahe gelegt, als auch fast noch ausführlicher und umfassender, auf Grund vorhandener archäologischer Monumente, der berühmte franz. Forscher, Mitglied des Instituts, Raoul Rochette, in s. Mémoires d'Archéologie Comparée Asiatique Grecque et Etrusque. I. Mém. Sur l'Hercule Assyrien et Phénicien, considéré dans ses rapports avec l'Hercule grec, principalement à l'aide des monuments figurés. Paris 1848.

Sowohl Movers als auch Raoul Rochette geben uns die

ausführlichste Entwicklung über die Vorstellung und den Cult dieses sog. ringenden oder streitbaren, wie zugleich siegreichen Sonnengottes, dessen Name Herakles, wie wir sehen werden, im Semit. selbst Ar-chal „das obsiegende Licht" bezeichnend, fast die gesammte Religionsentwicklung der vorderasiatischen Welt während des ganzen zweiten Jahrtausends der vorchristlichen Zeit beherrscht, so dass wir uns nicht wundern dürfen, dass auch das, aus diesem Boden hervorgewachsene und in ihm wurzelnde Volksbewusstsein der *Hebräer* in *dem Namen* Jakob-Israel den väterlichen Urheber ihrer Nationalität, wie ihrer religiösen Besonderheit erblickte und verehrte. Gleichwohl sind beide Gelehrte, der Deutsche sowohl, wie der Franzose, weit davon entfernt, die hier in den Mittelpunkt unserer Betrachtung gestellte Behauptung von dem Ursprung auch der biblischen Ueberlieferung über Jakob oder Israel aus jener gleichen Göttervorstellung der alten heidnischen Völker, direkt zur ihrigen zu machen. Im Gegentheil berührt auch der berühmte französische Archäolog diese so nahe liegende Frage fast gar nicht, oder nur beiläufig, indem er auf die unverkennbare Aehnlichkeit beider Mythengestalten nur leise und mit aller Reserve hindeutet. Es lag diese Frage entweder nicht im Plane seiner Untersuchung, oder er war sich in der That, was ich viel eher glaube, des wirklichen religionsgeschichtlichen Zusammenhanges zwischen dem hebr. Israel und dem asiatisch-klassischen Herakles nicht klar genug bewusst. Jedenfalls soll uns sein gelehrter Sammlerfleiss darum nicht minder willkommen sein und das, was er in mühsamer Arbeit für unsere Ansicht Beweiskräftiges gefunden und dargeboten, darum nicht minder dankbar benutzt und hervorgehoben werden.

Schon aus dem Obigen ist zu ersehen, dass wir es hier nicht bloss mit der mythischen Urgestalt Jakob's, sondern mit der Betrachtung der Geschichte des asiatischen Sonnengottes oder Herakles überhaupt zu thun haben, der schon durch

die Namen Palämon und Melikertes sich uns als identisch mit dem Sonnengott erweist, der aber unter dem Namen Herakles am bekanntesten ist, weil die vorzüglichsten Quellen unserer Kenntniss von ihm uns durch Griechen geworden, die in allen solarischen Gottheiten der asiatischen Völker überall ihren Herakles zu erkennen glaubten. In der That zieht sich ein Grundgedanke durch alle verschiedenen Nüancen dieser Gottheit, und der griech. Herakles war auch seinerseits nur der, in Griechenland zum Heros gewordene orientalische Sonnengott, an den sich überall die ältesten Dienste, die reichsten Mythen und Sagenkreise knüpften und der erst spät in die Reihen der Olympischen Götter aufgenommen wurde. Mit Recht unterscheidet daher die gelehrte Forschung, so auch Raoul Rochette, einen assyrischen, lydischen, cilicischen, phönicischen und griechischen Herakles, wird uns doch selbst von einem indischen Herakles berichtet. Bei den Griechen kommen wieder die besonderen Landschaften in Betracht, in denen Sage und Cult ihren ältesten Sitz hatten und ihre besondere Färbung zeigen: so der böotische, argivische Herakles, ein tegeatischer, dorischer u. s. w. Ebenso bei den Römern und altitalischen Völkerschaften, wo er in der Form des Herkules auftritt, der mit dem sabinischen Semo Sancus eins ist und selbst im Namen auf den Orient zurückweist (s. Schwegler R. G. p. 366, Bachofen, Tanaquil p. 118), so dass es wohl kaum einen mythischen Gottesnamen giebt, an den sich ein weiteres umfassenderes Gebiet der Religionsgeschichte knüpfte, als diesen.

Bei einem so ausgedehnten Horizont haben wir unser Augenmerk um so schärfer auf den Punkt zu richten, der unsere Aufmerksamkeit hier in Anspruch nimmt. Wir übergehen daher, was zunächst über den assyrischen Herakles, den sog. Sandan oder Sardanapal, nach Vorgang und auf Anregung der vorzüglichen Arbeit Ottfried Müller's unter gleicher Ueberschrift (im Rheinisch. Mus. Jahrg. III., 22—39)

von Movers, Raoul Rochette und Bachofen Treffliches und wohl auch meist Gesichertes aufgestellt worden, da es sich nur auf die Periode, in der dieser Sonnengott zur Zeit der *assyrischen Herrschaft verehrt worden, beziehet*, während welcher der, zur Mylitta in engste Beziehung gesetzte Herakles, oder Baalmoloch, in jener merkwürdigen Conjunction mit dem weiblichen Princip, mit dem Monde als Lunus-Luna erscheint, wie wir ihn bereits in seiner Mesopotamischen Entwicklung zu Carrhä kennen gelernt, und wie er uns im biblischen Jakob und in Rebecka in ihren engen Beziehungen zu Laban erscheint. Es ist die Sonne, ganz eingegangen in den Mond und im Dienste desselben, als herrschendem weiblich schöpferischem Prinzip. So erscheint der lydische Herakles als Weiberknecht im Dienste der Omphale, so Sandan als weibischer Sardanapal, so Zoganes im babylonisch-assyrischen Sakäenfeste, ein weibischer König, geschminkt und mit goldenen Ketten und Ohrgehängen geschmückt, in hellrothem durchschimmerndem Gewande, mit untergeschlagenen Füssen unter einem purpurnen Baldachin sitzend, wie er uns mehrfach beschrieben wird (vgl. Mover's Phön. 451—498, Raoul Rochette 206 ff. Bachofen, Tan. 101—132).

Es ist möglich, dass dieser Entwicklungsstufe des Begriffes des Sonnengottes jene Vorstellung angehört, die uns die Verbindung Jakob's mit Isaak erklären würde, wonach Letzterer uns im Bilde des dreiköpfigen Drachen erscheint, dieser im siegreichen Ringkampf mit dem Drachen der Finsterniss den Namen Israel empfängt, wobei der Ort Pnuël d. h. *θεοῦ πρόσωπον* benannt wird. Es werden uns nämlich in einem Orphischen Hymnus von einem Urwesen, das sie *Πρωτόγονος Φανής* nennen, das mit dem mysteriösen Jao identificirt und gleichfalls als vera Deum facies vultusque paterne begrüsst wird, Vorstellungen gegeben, die stark an das Bild des dreiköpfigen Drachen, dessen mittleres Haupt selber *θεοῦ πρόσωπον* genannt wurde, erinnerte. Der

erstgeborene Gott der Orphiker wird hier als ein Drache mit einem Stier- und Löwenkopf, in dessen Mitte ein Gottesangesicht war, geschildert und als Herakles selber oder die „nie alternde Zeit“ (Χρόνος ἀγήρατος) gedeutet. Wir können indess die Folgerungen, die Bachofen und auch R. Rochette daran knüpfen, schon um deshalb nicht billigen, weil wir die älteren Gottesvorstellungen niemals als die vollkommeneren betrachten und die Zurücktragung späterer Anschauungen in eine ungleich frühere Zeit uns immer gewagt und niemals wissenschaftlich gerechtfertigt erscheint. Wir werden in ihnen vielleicht eine Spur der ersten Ansätze und Keime zu einer monotheistischen Gottesidee und einem Offenbarungsgott, wie es Bachofen deutet, erkennen, und kommen in diesem Sinne darauf zurück.

Wir haben es hier nur insofern mit der Grundidee des orientalischen Sonnengottes oder Herakles zu thun, als wir in ihm die ursprüngliche Bedeutung Jakobs oder Israels nachzuweisen haben, d. h. den Begriff jener solarischen Gottheit, insofern sie uns im Ringkampf gegen die Mächte der Finsterniss oder eines bösen Prinzips überhaupt dargestellt wird. In diesem Sinne erscheint der Gott vor Allem in seiner Eigenschaft als *Παλαίμων*, „der Ringer“ das nur die griech. Transskription des phönikischen Herakles, oder sog. Tyrischen Melkarth, ebenso wie die genau entsprechende Vorstellung der Gottheit ist, die bei den Vorhebräern unter dem Namen Jakob verehrt worden, und aus der sodann nach dem Sieg der monotheistischen Gottesidee die Gestalt unseres Patriarchen hervorgegangen ist. Ueber diese dem phönizischen Herakles zu Grunde liegende Idee hat Movers im 11. Kapitel s. Phönizier „Herakles als Chon oder Bel-Saturn ausführlich gehandelt. Er leitet den Namen Herakles selber aus dem Semitischen ab von Ar-chal, d. h. „das Feuer, oder Sonnenlicht siegt ob“, ähnlich wie neben Archaleus auch der Gottesname Jerub-baal, Jarbas, „der streitbare Sonnengott“ vorkommt. „Das Verbum jachol, sagt Movers p. 433, wird

in dieser Bedeutung gebraucht vom sieghaften Ringen Jakobs mit Gott, oder dem Engel Gottes, was um so bemerkenswerther ist, da Jisrael „Gotteskämpfer" (von s'ara kämpfen, ringen und El, Gott) der zweite Name des Saturn-Herakles bei den Phöniziern war." Er führt sodann Gen. 32, 24, die Stelle vom Ringkampf Jakobs mit Gott und Hosea 12, 4, 5 an. Hier ist die Uebereinstimmung mit den Mythen von Herakles sehr auffallend, und man möchte eine Abhängigkeit auf der einen oder anderen Seite annehmen. Herakles wurde im Kampfe mit Hippocoon an der Hüfte verletzt (Pausan. III 9. 7, vgl. 15, 3. 20, 5). Er rang mit Jupiter in der Palästra zu Olympia, der ihn nicht überwinden konnte und zuletzt ihm sich gleichfalls zu erkennen gab. (Nonnus Dionys. X. 376). Movers führt noch mehrere Uebereinstimmungen der Sage an, ohne über das *innere Verhältniss*, wie sich diese so auffallenden Parallelen erklären lassen, auch nur entfernt einen Aufschluss geben zu können. — In derselben Weise entwickelt Raoul Rochette in dem bereits gedachten Mémoire p. 99 die Bedeutung des Phönizischen Herakles. „Il faut montrer, qu'Hercule dans le mythe phénicien comme dans le mythe grec était essentiellement un dieu lutteur et combattant . . Rappelons d'abord, que suivant une notion due à Sanchoniathon, le Kronos des Phéniciens s'appelait Israël: *Κρόνος τοίνυν ὢν* etc., il est bien certain, d'après l'étymologie de ce nom, telle qu'elle est donnée dans la Genèse, à l'occasion de la lutte de Jacob avec l'ange de Dieu ou avec Dieu même, que l'idée d'une lutte victorieuse avec Dieu ne soit celle qu'exprime ce nom, appliqué, dans les traditions bibliques, à Jacob, et, dans les légendes phéniciennes, à Kronos et à Hercule, son représentant. Voilà déjà une première notion, d'où résulte positivement l'idée de lutteur pour l'Hercule phénicien. D'autres analogies bien curieuses, et qui ne peuvent être fortuites, se rencontrent *dans ce trait de l'histoire de Jacob, rapproché de*

ce que nous connaissons du mythe de l'Hercule phénicien et de l'Hercule grec. Ainsi, le lieu, où s'accomplit cette lutte de Jacob avec Dieu, s'appelle, dans la Genèse, Phenuel, mot qui d'après l'interprétation qui en est faite par l'écrivain sacré lui même, signifiait face de Dieu, *πρόσωπον Θεοῦ*. Or, c'est ce nom même, Phenuel, interprété *πρόσωπον Θεοῦ*, qui se donnait à Hercule dans les theogonies phéniciennes, que j'ai citées plus haut sur la foi de Damascius et d'Athénagore; mais, il y a plus. Suivant ce que le prophète hébreu Hosée nous apprend de Jacob, (Hos. 12; 3: *ἐν τῇ κοιλίᾳ ἐπτέρνισε τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ* etc.) il luttait, dans le sein de sa mère, avec son frère Ésaü (nom qui, pour le remarquer en passant, est absolument le même que celui d'*Οὔσωος*, frère d'Hypsouranios, une des formes d'Hercule dans la theologie phénicienne); et c'est ce même Jacob, qui lutta avec l'ange de Dieu, et qui, dans cette lutte, éprouva une luxation à la hanche. Or, les mêmes circonstances se retrouvent dans le mythe de l'Hercule grec. On sait que, suivant le témoignage des mythographes, il luttait, dans le sein de sa mère, avec son frère Iphiclus. Dans son combat contre Hippocoon, il fut blessé à la hanche; enfin, il lutta, dans la palestre d'Olympie, contre Jupiter lui même, et il sortit vainqueur de cette lutte avec le dieu suprême (suivant la version de Pausanias ce fut Jupiter qui lutta avec Kronos etc. ce qui est au fond la même tradition, où Jupiter, en tant que Bélus Minor lutte contre Bélus l'Ancien, attendu que les mêmes rapports existent entre l'ancien Bél et l'Hercule phénic.). Voilà trois circonstances du mythe grec, lesquelles se retrouvent dans une tradition biblique, qui était certainement commune aux Phéniciens, ainsi que le nom d'Israël, donné par ce peuple à Hercule-Kronos et par les Hébreux à Jacob etc." Raoul Rochette fragt, ob so enge Beziehungen, wie sie hier zwischen dem phöniz. und griech. Herakles und ganz besonders noch in der Sage

von Palämon-Melikertes, dem Ino-Sohn, so deutlich zu Tage treten, rein zufällig sein können? Auf die Frage, woher die gleiche Analogie der biblischen Sage mit den beiden genannten, geht er überhaupt nicht ein, da sie, wie es scheint, ganz ausser dem Plan seiner meist archäologischen Forschungen lag. — Auch Goldziher, der doch die nächste Veranlassung hatte, diese von seinen Vorgängern bereits so nachdrücklich angedeuteten Beziehungen zwischen der hebr. einerseits und der phönizisch-griechischen Auffassung des ringenden Sonnengottes speziell ins Licht zu stellen, geht an den so offen zu Tage liegenden Indicien unbegreiflicherweise fast stillschweigend vorüber. Umsomehr ist es unsere Aufgabe, es klar auszusprechen und direkt darauf hinzuweisen, dass die beiden Namen Jakob und Israel, die ja so recht eigentlich das grundlegende Bewusstsein des spezifisch hebräischen Volksthums bilden, in nichts anderem ihren Ursprung haben, als in den religiösen Anschauungen, *aus denen auch jene Reste phönizischer und griech. Göttermythen* hervorgegangen, die nämlich die weitverzweigten Vorstellungen eines, gegen die Macht der Finsterniss, des Winters und alles Bösen, Rauhen, also eines, Tod und Verderben, bringenden Princips überhaupt, siegreich ankämpfenden Gottes erzeugte. Auf dieser Stufe religiöser Anschauung müssen die unmittelbaren Vorfahren des nachmaligen israelitischen Volkes gestanden haben, wenn dieses sich in gemeinsamer Tradition als Söhne jenes, alsbald zu einem irdischen Schirmherrn *Ἀλεξίκακος*, zu einem menschlichen Schutzpatron *Σωτήρ* oder gar bloss zu einem vorbildlichen Stammvater erblassten Jakob oder Israel, (d. h. des mit List sich emporringenden oder die Macht der Todesnacht und des Verderbens siegreich überwindenden Gottes) betrachtete. Es ist die Zeit, da diese allgemeine göttliche Naturmacht noch mit dem indifferenten Namen El, Elohim, oder schon El eljon, Samemrumos (Hypsuranios) ausgedrückt wurde, wie sie Philo's Sanchoniathon auch bei den Phöniziern be-

stätigt. Es ist der erste Schritt, der erste nachhaltiger Anlauf des menschlichen Bewusstseins zu bleibender folgenreicher Erhebung. Es ist die Freude am Licht, dem All durchdringenden, Allbelebenden, die Lust an dem, im schöpferischen Frühlingshauch mitemfpundenen Pulsschlage der, die ganze Schöpfung durchzuckenden Lebenskraft, freilich erst *noch in ihren leisesten Keimansätzen sich regend, von dem* bloss stofflich-sinnlichen Begriff des alles gebärenden Mutterthums ausgehend, zur Idee der immer sich wieder verjüngenden Natur; bald von der Freude über den immer von Neuem wieder erwachenden, im Frühlingsblühen aufsprossenden lieblichen Gott tief ergriffen, mehr aber noch von der immer wieder in Tod und Grab versinkenden Schöpfung in tiefe Trauer und Wehmuth versunken. Gleichwohl war mit der Wendung, dass man unter den vielen göttlichen Mächten Elohim auf einen El eljon „einen höchsten Gott“ reflektirte, dass man ihn Jisrael „den Lichtgott, der da *obsiegt“ nannte, erst die Möglichkeit gegeben, um aus dem* Labyrinth des Polytheismus an dem Faden dieser immer weiter verfolgten Reflexion endlich an die freie Luft des Monotheismus zu gelangen, wie wir dies an dem Volke, das sich selber „Israel, d. h. diesen siegreichen Licht- oder Gotteskämpfer nannte, in unserer Untersuhung noch deutlicher sehen werden.

Bei den Phöniziern scheint besonders Tyrus (Zôr) der Ursitz, oder wie Rochette sagt, die Domäne dieser Gottheit gewesen zu sein. Lässt sie doch Philo (Sanchon. p. 32, dem *Μελίκαρθος*, der auch Herakles heisst, und den er einen Sohn des *Ζεὺς Δημαροῦς nennt*, der selbst wieder ein Sohn des Uranos ist, bei der Theilung des Landes zufallen. Bezeugt doch selbst Herodot 2, 43 nach persönlichen Erkundigungen bei den Priestern des grossen Heraklestempels zu Tyrus, dass dieser tyrische Herakles noch älter als der Thebanische (Aegyptische) sei. Auf den Denkmälern (s. Gesen.. Mon. ling. script Phöen. tab. 6 C. p. 96) heisst er im phön. Text Baal-Zur, im

Griechh Ἀρχηγέτης, Schirmherr und Lenker der gesammten Nation, oder wie sein bekanterer Name lautet, Melkarth, Stadtkönig oder Staatsgottheit, πολιοῦχος s. Näheres über s. Cultus und dessen Verbreitung bei Münter, Rel. d. Karth. 41, 25, Movers, Phön. 387 f. und bes. R. Rochette Mém. p. 12 ff.).

Bei den Griechen tritt uns nun dasselbe Wesen, das bei den vorhebräischen Semiten einst Jaakob geheissen, unter dem Namen Melikertes, das offenbar nur die gräcisirte Form unseres Tyrischen Melkarth ist, auf; aber es führt zum Ueberfluss des Beweises noch einen zweiten Namen, der uns zeigt, dass hie und da der orientalische mythische Name noch wohl verstanden und seiner conkreten Bedeutung nach richtig ins Griechische übertragen wurde. Er heisst hier Παλαίμων, der „Ringer", das wesentlich dem hebräischen Ja-acob entspricht. Herakles soll den Namen nach Lycophron und Pausanias „διὰ τὸ καταπαλαῖσαι Διὶ ἐν Ὀλυμπίᾳ", wegen seines siegreich bestandenen Ringkampfes mit Jupiter erhalten haben. Παλαίειν hängt mit πάλλω, die Lanze schwingen, zusammen, dem vielleicht noch eine ältere, ursprünglich phallische Bedeutung zu Grunde lag, wie wir oben bei dem Epitheton Πάλλας Ἀθήνη angedeutet; παλαιὸς erhielt dadurch vielleicht die Nebendeutung Kadmon, woraus die mythische Person des Kadmos und Kadmeischen Geschlechts sich herleitet, ähnlich wie der Ὄφις ὁ ἀρχαῖος bei den späteren Juden Nachasch hakadmoni genannt wird. Es heisst nämlich auch von der paradiesischen Schlange (nach der alten Vorstellung vom ahi), dass sie Adam nach der Ferse, dem entblössten Theile, sticht, cf. Grill p. 325, wie im Sanskrit pârshni (Ferse) auch speziell die dem Angriff ausgesetzte, bedrohte Stelle bezeichnet, und wie Achilles nach Hygin. f. 107 nur an der Ferse verwundbar, und fast alle Sonnengötter an solcher Stelle, die eine Blösse darbietet, getroffen werden, vgl. Preller gr. Myth. II, 282, M. Müller, Essays II p. 96. — Jakob bezeichnete hiernach, wie Παλαίστηρ

im Griechischen so viel als σόφος, den Verschlagenen (s. weiter unten Sisyphos), der die Ferse („Ekew"), in die die Schlange stechen will, zurückzieht, also überhaupt die schwachen Seiten, die Blösse, die er darbietet, geschickt zu verbergen oder zu decken weiss, käme also auch so mit *Παλαίμων* so ziemlich auf dieselbe Bedeutung hinaus. Mit παλάσσω, besprengen, besudeln, aber auch entsühnen, wie Preller gr. Myth. I p. 378 meint, (etwa wie παλαμναῖος, einer, der Blutschuld auf sich geladen), in dem er an die düsteren Sühngebräuche dachte, mit denen Palämon gefeiert wurde, oder gar mit *Παλαμάων*, wie Hephästos nach der kunstgeübten Hand (palma) genannt wird, (und vollends mit Palamedes), hat das Wort, wie es scheint, nichts gemein. Wir haben diesen Palämon-Melikertes bereits als Ino's Sohn im Mythos von Athamas kennen gelernt. In der griech. Sage gehört sein Cultus bereits der fernen Vorzeit an, in der die einwandernden Asiaten sich an der hellenischen Küste ansiedelten und mit ihrer Sprache auch zugleich ihre Götter importirten. Darum finden wir den Dienst des Palämon oder Melikertes besonders auf dem Isthmos, wo er als Gründer der Isthmischen Spiele galt. Seine Sage spielt vorzüglich in Korinth, dem bedeutendeten Handelsplatz auf demselben, wo sein Grab gezeigt wurde, jedoch auch auf den Inseln, Kreta, Tenedos, Malta u. s. w. Die mannigfachen Analogien, die die griech. Ino mit der Rebecka darbot, haben wir bereits oben angedeutet. Hier gilt es, die vielfachen Ueberlieferungen, die uns über den Ino-sohn, die dunkle Sagengestalt des Palaemon-Melikertes, erhalten sind, zur Beleuchtung des, einst u. d. N. Jakob nicht bloss als Heros, sondern als Sonnengottheit selber verehrten Wesens zu verwerthen. Bei den Griechen war die ursprüngliche Bedeutung sowohl der Ino, als auch ihres Kindes, längst erblasst. Sie ward allmählich zur Meeresgöttin, und Palämon zu einem, nur noch nach seinen alten

Orgien und unverstandenen Sühngebräuchen bekannten, und und hie und da verehrten Lokalheros.

Ihr alter Name Lewana, griech. *Λευκόθεα*, ward hiernach missverständlich nur noch auf den weissen Schaum der stürmischen Meereswellen gedeutet. So erscheint sie schon im Homer, Odyss. 5, 533, wo sie die Tochter des Kadmos genannt wird, die ehedem eine Sterbliche gewesen, aber jetzt in den Fluthen des Meeres göttlicher Ehren theilhaftig geworden. Ihren Mythos bei den Griechen haben wir bereits erwähnt, wonach sie mit Athamas vermählt gewesen, von diesem in der Raserei verfolgt und mit ihrem Kinde Melikertes ins Meer gesprungen sei, wo sie und das Kind durch ein Wunder gerettet und unter die Götter aufgenommen wurden (s. Hesiod. Theog. 976, Pindar Ol. II. 22, wo sie und ihre Schwester Semele Beispiele der wunderbaren Schicksalsprüfung sind). Bei Lycophr. Alex. 107 heisst sie *Βύνη*, welcher Name uns auch noch in der späteren jüdischen Sage, im Sefer Hajaschar, als Weib Simeons, öfters begegnet und das wohl den „Meeresgrund“ (*βύω*, *βυθός*) bedeutet. In Italien ward Ino zur Mater Matuta, was wieder auf die alte „Muttergottheit“, auf die wir bereits aufmerksam gemacht, hindeutet, die (nach Plutarch qu. r. 14) die römischen Frauen um Segen, nicht für ihre eigenen, sondern für ihre Schwesterkinder (nach dem Anschauungsprincip des Mutterrechtes, nach dem das Geschlecht durch die Töchter, nicht durch die Söhne fortgepflanzt wird) anrufen, cf. Bachofen M. R. 12, 32, über ihren Cult in Megara 79. 232; nach Apollodor 3. 4, 3 wird der neugeborene Knabe Dionysos der Ino-Matuta (*Μητρυιή* Nonn. 10, 119) übergeben und auf Zeus Geheiss als Mädchen erzogen, wie er auch als Mädchen zuerst den Aioleae sich darstellt. Einen dunkelen Anklang an jene, dem Kleide im Dienst des Lunus und der Luna zugeschriebenen Bedeutung enthält vielleicht noch der auch bei den späten Juden noch vorhandene Aberglaube, den das „Sefer Mekôre Minhagim“ von Abr. Levisohn (Berlin

1846) berichtet: Gleich nach der Geburt, heisst es dort, wickle man das Kind, wenn es ein Knabe ist, in ein männliches Gewand (Matpachath sachar), wenn es ein Mädchen, in ein weibliches, wie es Deut. 22, 5 heisst: es sollen nicht Mannskleider auf einem Weibe sein, und der Mann lege nicht Frauenkleidung an (wie es im Dienst der Hetäre Mylita-Anaitis und sonst geschah, s. Bachofen, Tanaquil p. 53 und über 2. Kön. 10, 22, Movers 454, R. Rochette 93); damit es nicht zum Ehebruch (Niuf) komme; denn das Kleid übe einen mächtigen Einfluss auf das Denken aus, und Gedankensünden seien ärger noch als wirkliche. Es sei eine Ueberlieferung: dass, wenn die Wöchnerin das männliche Kind in weiblicher Kleidung dulde, der Knabe in der Folge ein ausschweifender Mensch werde, ebenso das Mädchen, in männlicher Kleidung gehalten, eine leichtfertige Person; man nehme ein neues Gewand, denn das „Kleid“ bewirke sowohl die Macht der Frau über den Mann, wie des Mannes über die Frau. — Mit Recht hat Bachofen in s. B.: „Das Lykische Volk“ p. 33 auf die eminent-religiöse Bedeutung dieser Anschauung der Mutter für die Familie und das Volksleben hingewiesen. „Alle Deisidaimonie, sagt Strabo, geht von dem weiblichen Geschlechte aus. Tief in der Anlage der weiblichen Natur sei diese psychologische Thatsache gegründet.“ Daher auch die Aehnlichkeit, die zwischen sog. Muttervölkern d. h. solchen, die eine derartige Grundanschauung vom Hause aus ererbt, sich zeige, wie z. B. den Lykiern und Juden (s. Bachofen, l. l. p. 15). — In Lykien ward ganz besonders Leukothea, die den Tag aus ihrem Schoosse gebärende Sonnenmutter verehrt (s. Bachofen l. l. p. 37). Später ist es die Lykos-Weihe, die das Volk an Apollo's *Erscheinung anknüpft, und die zu einer vollständigen religiösen* Organisation desselben zu einem ἱερὸς στρατός, wie bei den Israeliten, führte. Aber auch schon in älterer Zeit hat die Naturbetrachtung an die aufgehende Sonne, an die sich neubelebende Schöpfung im Frühling, an die sich ewig

wiederholende Palingenesie des glänzenden Himmelslichtes ihre höchsten Gedanken, ihre frohesten Hoffnungen geknüpft, die, einer siegreichen Ueberwindung des nächtlichen Dunkels, der winterlichen Rauhheit und aller, mit ihr verbundenen Uebel, und in ihnen die ersten Ahnungen der Wiedergeburt alles Lebens aus dem Tode, dem es verfallen, empfunden.

Dass dieses die ursprüngliche Bedeutung auch des Inokindes, das die Mutter todt in ihren Armen hält, gewesen, haben wir schon oben angedeutet. In Griechenland gehörte dieser phönizische Sonnengott, wie die Sagen von seiner Geburt, bereits der Vergangenheit, der unverstandenen grauen Vorzeit an. Palämon selbst war zum hilfreichen Meeresgott geworden, in Italien Portunus genannt; aber aus seinen Opferdiensten, den damit verbundenen Bräuchen, aus seinem Beinamen Palämon und den an diesen geknüpften Sagen lässt sich jene ursprüngliche Bedeutung des Melikertes als Melkarth und Jakob d. h. als ringenden Sonnengottes noch deutlich wiedererkennen.

Apollodor nennt ihn bald des Herakles Sohn, während er doch nur ein Beiname des orientalischen Sonnengottes war, eine Eigenschaft desselben bezeichnete, bald des Hephaistos, in dem sowohl das befruchtende Feuer der Sonnenglut, als auch die unterirdische mit dem Feuchten vermischte Erdwärme, oft auch die im Meere waltende poseidonische Zeugungskraft personificirt ist. Als solcher erscheint denn Palämonios auch in den Reihen der Helden der Argonautenfahrt, in der ganz besonders die Religionsanschauungen und Traditionen der Minyer d. h. einer Mondgeneration niedergelegt sind, die sich nach dem Gedanken ihres steten Abnehmens (minuo = φθείρεσθαι), gleich dem Monde, benannten und um den mythischen Anführer des Zuges, den Aeoliden Jason, sich schaaren. Bachofen hat in s. M. R. uns die religionsgeschichtliche Bedeutung dieses, bisher so dunklen

Sagenkreises in vieler Hinsicht treffend erläutert. Wir können nur auf ihn verweisen, da die Jasonsage nicht Gegenstand unserer Untersuchung ist. Nur soviel als zum Verständniss des Hierhergehörigen durchaus erforderlich ist, wollen wir in Kürze berühren.

Die Art, sagt Bachofen M. R. p. 214, in der Apollon. Rhod. in s. Argonaut. I, 204—209 und Orph. Arg. 211—213 den Palämon schildern, lässt ihn als einen bezeichnenden Repräsentanten der Religionsstufe erkennen, auf der uns Jason selber erscheint. Dieser wird bekanntlich nach alter Sage *μονοσάνδαλος* d. h. der Einschuhige genannt. Es soll damit gesagt werden, dass er ein Muttersohn gewesen, d. h. der nur seine Mutter kennt, keinen bestimmten Vater hat. Es wird damit eine Stufe in der Entwicklungsgeschichte der Ehe bezeichnet, die Bachofen die, des lunarischen Tellurismus benennt, die sich über den niedrigsten Grad des thierischen Hetärismus bereits erhoben und selbst über das ausschliessliche Amazonenthum weit hinausgeht. Jene unterste Stufe der Entwicklung nun wird durch das Bild der Sumpfzeugung, der wilden naturwüchsigen Vegetation des Schilfes, der injussa creatio entsprechend, bezeichnet, während die höhere nach dem Vorbild des Säens beim Ackerbau statt des *κάλαμος*, des Schilfes, den *κάρπος*, die bereits durch Cultur erzeugte und gepflegte Frucht, zu ihrem Sinnbild hat. So schildert denn Apollonius den Palämon als einen Sohn des Lernos d. h. des Sumpfes (von Lar, *λαρινοὶ βόες*, der See Lerne in Argos, Lacus u. s. w., als durch die Wasser- und Feuerkraft der Erde erzeugt, darum zugleich als Sohn des Hephästos). Die Stelle lautet: „ἔν δὲ *Παλαιμόνιος Λέρνου νόθος ἤλυθεν υἱός · σίνετο* |der Ausdruck *σίνετο*, hier = *ἐβλάφθη*, er war au beiden Füssen „beschädigt", schwach, in seiner ganz ungebräuchlichen passiven Form, enthält einen vielleicht absichtlichen Anklang an jenen Sinnis, dessen Tochter dem Geschlecht der Joxiden den mütterlichen Schilfkult überlieferte) *δὲ σφυρά δίσσω. πόδας οὐκ ἦεν ἀρτ-*

ρώς· τοὔνεκα Ἡφαίστου γόνον καλέεσκον ἅπαντες.“ — Palaimon ist also nothwendig νόθος oder ἀπάτωρ, wie die lemnischen Minyer, die πρὸς ζήτησιν τῶν πατέρων Hellas durchziehen, eine Zeugung der vereinigten Feuer- und Wasserkraft des Hephästos und des Sumpfmannes Lernos, ein Parthenopaios, wie Atalante's, der Argonautin Sohn (Apollod. 1, 9. 16. Diodor 4, 41. 48), des Schoenus Enkel. Seine Beschreibung erinnert an das natürliche Vorbild des Schilfes und Röhrichts, welches auch in Harpokrates erkannt wird (s. Gräbers. 333). — Jason, der den linken oder mütterlichen Schuh im Sumpf verliert, schliesst sich an diese Auffassung an, und eben darum heisst Palaimon den Argonauten, ganz besonders dem Jason, willkommen (Apoll. Rhod. 1, 206). — Ein solcher Schoeneus „Binsenmann“ wird übrigens auch unter Athamas und Themisto's Söhnen neben Phrixos und Helle genannt (s. Schol. Apoll. 2, 1144). Dass eine gleiche mythologische Figur auch dem hebr. Alterthum, auf das wir hier hinweisen, nicht fremd war, ähnlich wie es uns in Griechenland in dem Geschlecht der Joxiden (nach ἴοξος = juncus, Schilf, Binse (vgl. Bachofen, M. R. 50, 73) begegnet, beweist die originelle Gestalt des Enkels Jakobs, des Chuschîm ben Dân, der uns in der hagadischen Auffassung noch ganz in mythologischem Gewande erscheint. Sein Name wird vom „Schilfröhricht“ abgeleitet (Bab. bathr. 143 „weil er so viel Kinder erzeugt, wie Schilfhalme im Röhricht“, kechuschîm schel kinnim, ut fibrae vel fila calami s. arundineti), vgl. Valer. Flacc. 6, 564 von Peneron gebrauchten Ausdruck: materna velatus arundine, weil es den Muttervölkern allgemein beigelegt wird, dass sie herabwallendes, von keiner Scheere berührtes Haar (wie Jason selbst, nach Pindar P. 4, 134) trugen, so dass die mütterliche injussa creatio in Haar und Schilf gleichmässig erkannt wurde (cf. Apollon. 3, 45—47; 4, 30; bes. 2, 712; vgl. damit Bamnidb. r. 9 und die langwallendes Haar tragenden Söhne Davids, Kiddusch. 76a.

und Sanhedr. 21). Die Sage lässt ihn taubstumm oder schwerhörig sein, er wird aus Aegypten herbeigerufen, als Esau den Jakob nicht in der Machpela begraben lassen will, erschlägt Esau, kämpft mit Juda gegen Joseph, brüllt wie ein Löwe etc. — Chuschim wird ein Sohn Dân's genannt (Genes. 46, 23. — 1. Chron. 7, 12 verschweigt absichtlich Dân's Nachkommen und setzt dafür: Chuschim bnê Acher; er wird an 3 Stellen ausgelassen 6, 46 (vgl. Jos. 21, 5); 6, 54 (cf. Jos. 21, 23) und 7, 12, s. Bertheau „Chronik“ p. 79. Zunz, gott. Vortr. 30 und Rosenberg, Targ. z. Chron. p. 6); (warum er in 1. Chron. 7, 12 unter die Benjaminiten gerechnet wird, können wir erst später in unserer Untersuchung über die Geschichte der hebr. Stämme erläutern). Der Jakobssohn und Stamm Dân selber hat eine weit verbreitete mythologische Bedeutung *und* ist *identisch mit dem* Danaus, der *neben* Aegyptus, sodann als Heros Eponymos der Danaer vorkommt und ist seiner Bedeutung nach soviel als der Erdmann, (wie Peleus), von Da, die Erde = Ga, Gaea, wie diese Wurzel uns selbst im Deutschen „Thon“, (ahd. daha, die zähe, fette Erde), noch begegnet, abzuleiten. Ueber andere Doppelgänger dieses Schilfmannes oder Schoenus bei den Hebräern, wie Chusai, den bekannten Rathgeber David's, oder Sibchai, den Chusaïten, 2. Sam. 21, 18 siehe weiter unten.

Man wird uns nach diesen vorläufigen Hindeutungen vielleicht schon williger zugeben, dass einst auch die mythische Gestalt Jakobs *mit dem*, was wir *noch weiter über* Palämon, wie er in der griechischen Sage erscheint, beibringen werden, im Wesentlichen hat übereinstimmen müssen. Wir rechnen dahin den charakteristischen Zug, dass auch Jakob in der Sage vom Ringkampf mit dem Engel als hinkend an seiner Hüfte dargestellt wird. Wir haben schon gesehen, dass der ägypt. Harpokrates d. h. der junge Sonnengott, oder „Horus als Kind“ als eine Darstellung der im Flussschlamm waltenden, in den Sumpfpflanzen, namentlich im Lotus, sichtbar hervortretenden männlich zeugenden Natur-

kraft aufgefasst und mit denselben Eigenschaften vorgestellt ward. Horapollo 2, 3 nennt ihn δυὸ πόδες συνήμμενοι „mit zusammengeschlossenen Füssen“, wie der Gott nach ägypt. Anschauung als Urwesen (verborgener Gott Amun) erscheint, dessen zusammengewachsenen Beine ihm Isis erst löst (cf. Movers p. 284). Er ist die, in Finsterniss geborene, unreife, an den unteren Glieder gebrechliche Geburt, wie wir sein Nachbild später bei David in der Gestalt des an beiden Füssen lahmen Mephi-boseth wieder erkennen werden. Aber auch der griech. Hephästos wird schon im Homer ebenso geschildert. Von Hera allein geboren (Apollod. 1, 3. 5) wird er Il. 18, 415 als hässlich, Odyss. 8, 311. 330 als gebrechlich und langsam, auf schwächlichen Beinen hinkend geschildert, ähnlich wie Palämon bei Apollod., oder wie von Bellerophon bei Stephan. Byz. s. Tarsus bezeugt wird, dass er wie Hephäst, ein hinkendes Bein davontrug, s. Bachofen M. R. 3.

Wie der alte Barsilai, der Eisenmann, der biblische Repräsentant des vulkanischen unreinen Feuerelements, der zu David kommt mit seinen Hülsenfrüchten (wie Harpokrates, s. Gräbers. 333) aus Roglim (d. h. Hinkenden) in Gilead als abgelebter Greis (schatuf besima) erscheint, so wird auch der griech. Vulkan schon Il. 18, 462 Ἀμφιγυήεις „auf beiden Füssen lahm“. oder Il. 18, 371 κυλλοποδίων als Hinkender geschildert. Ebenso wird Jakob, gleich Oedipus Vater, ein Laïos d. h. ein, der bloss stofflichen Natur, der Erde oder dem Steingeschlecht Angehöriger zu betrachten sein, wie denn der Stein, auf dem er schläft, und der Stein, den er wälzt uns bald den Sinn erschliessen werden, in welchem in dem Segen Jakobs von dem „Abir Jakob“ und dem „Rôë Eben Jisraël“ die Rede ist. Nach der rein stofflichen Auffassung des Mutterrechts bilden die Menschen, οἱ ἀπὸ Πύῤῥας, die sterblichen Kinder der „rothen Erde“, kein fortschreitendes Geschlecht; ein γένος, eine Succession, eine Geschlechtscontinuität beginnt erst mit dem

Hervortreten des bestimmten Vaters. Die Erderzeugten sind nur die rückwärts geschleuderten Steine, die Pyrrha, die Urmutter-Erde, hinter sich wirft, dio, wie die Blätter am Baume, zusammenhangslos entstehen und vergehen, die alle dem gemeinsamen Todesloose wieder anheimfallen. Darum die Kinder Banîm, wie sie im hebr. noch mit so lebendigem Sprachanklang heissen, nur Steine, Abhanim, sind, die zur gemeinsamen Mutter-Erde, dem Urgestein, zurückkehren. Daher denn dem Stein überhaupt, die Bedeutung wie der Geburt, so auch des Todes einwohnt. Der Brunnen, auf dessen Mündung dieser Stein liegt, ist das Leben. Das Abwälzen des Steines von der Mündung des Brunnens bedeutet, den Tod, das Todesloos, aufheben. Das erinnert an das bekannte Bild des Sisyphus, dessen Strafe in der Unterwelt es ist, immer den Stein zu wälzen d. h. immer die vergebliche Arbeit zu verrichten, den Tod vernichten zu wollen; denn immer sieht er den Stein wieder zur Tiefe zurücksinken, (vgl. die herrliche Schilderung des Mythos bei Homer: „Auch den Sisyphos sah ich, von schrecklicher Mühe gefoltert, eines Marmors Schwere mit grosser Gewalt fortheben. Angestemmt arbeitet er stark mit Händen und Füssen, ihn vom Thal aufwälzend zur Berghöh'. Glaubt er ihn schon auf den Gipfel zu dreh'n; da mit einem Mal stürzte die Last um, hurtig hinab mit Gepolter entrollte der tückische Marmor. Dann von vorn arbeitet er angestemmt, dass der Angstschweiss rings den Gliedern entfloss und Staub umwölkte das Antlitz.“ Also auch ein Ringender, dem Staub aufwirbelt (cf. Gen. 32, 25 wajeabek), wie bei Jakob. Oder wie ein unbekannter latein. Dichter ihn schildert: „Sisyphos wälzt voll Schweiss mit Kraft, doch immer vergebens!“ Cic. Tuscul. 1, 5, cf. Virgil Georg. 3, 39. Ov. Met. 4, 459. 175. Lucret. 3, 1013. —

Die Aehnlichkeit Jakobs, der gleichfalls den Stein von der Mündung des Brunnens wälzt, mit der Sage vom Sisyphus führt uns zurück zur weiteren Betrachtung der Ueber-



lieferungen, die uns von Melikertes-Palämon in der griech. Sage geblieben sind, weil diese ihn gerade mit Sisyphus in enge Berührung bringt. Sie lässt den Leichnam des Melikertes nämlich von den Wellen des Meeres, in das sich Ino mit ihm gestürzt hatte, an die korinthische Landenge und zwar ausdrücklich in den Hafen Schoenos (dem „Binsenort"), oder an die Stelle des Ufers tragen, wo die kromyonische Pinie und nachmals neben ihr ein Altar des Palämon stand. (Nach Pausan. 1, 44, 11 wird er von einem Delphin dorthin getragen). Hier fand Sisyphos den Leichnam seines Neffen, liess ihn durch Donakinos und Amphimachos nach Korinth bringen und setzte dem Vergötterten zu Ehren nach dem Gebot der Nereïden die Isthmischen Spiele und schwarze Stieropfer ein. (Entgegengesetzt den schwarzen Stieren, Odyss. 3, 5, die Nestor opfert und worüber Eustathius die Ursache angiebt, lässt Pindar Ol. 13, 66 den Bellerophon ἀργᾶντας ταύρους schneeweisse Stiere opfern) — s. Tzetz. Lyk. 107, 229. Philostr. Her. 19, 14. Icon. 2, 16. Paus. 2, 1. 3. Schol. Eurip. Medea 1274. — „Die Art des Opferns, sagt Philostratus d. A. in s. Beschreibung des Gemäldes „Palämon" (II, 16), und der Anzug der Opfernden und die Opfer selbst und das Schlachten, m. Sohn, mögen ein Geheimniss bleiben für Palämon's Orgien; denn ehrwürdig und sehr geheimnissvoll ist die heilige Sache, da Sisyphus, der Weise, sie geweihet hat; denn den Weisen verräth das „Insichgekehrte" (ἐπίστροφον) seines Wesens."

Wir wollen hier zunächst die Bedeutung des Sisyphus feststellen, der hier als Weihe- oder Königpriester (Archon Basileus, rex sacrificulus) von Korinth erscheint. *Hier in der, an 2 Meerbusen gelegenen Seestadt, auf der* Landenge, die die Natur gleichsam wie eine Meeresbrücke (Pindar Isthm. 4, 34 nennt den Isthmus γέφυραν ποντιάδα) zwischen dem Saronischen und Corinthischen Meerbusen gebaut hat, waren wohl die ältesten Niederlassungen phönizischer Colonisten, wie zugleich die ältesten Dienste des orientalischen

Sonnengottes. Auf dem Isthmus stand ein Tempel des Palämon (*Παλαιμόνιον*) mit den Standbildern des Poseidon, Palämon und der Leukothea. — Curtius „der Peloponnes“ II. p. 541 beschreibt ihn also: „Den Festtempel des isthmischen Poseidon beschreibt Pausanias 2, 2. 15, besonders die 4 vergoldeten Rosse, die den Wagen des Poseidon, der Amphitrite und des Palämon zogen. Aus dem Tempel heraustretend sah Pausanias zur Linken das Palämonion. Es gab 2 Heiligthümer des Palämon, ein überirdisches, welches auf Münzen als Rundgebäude dargestellt wird, mit einem Kuppeldache und einer offenen jonischen Halle, durch die im Innern Palämon, auf einem Delphine liegend, zu sehen ist — und ein unterirdisches, ein Adyton (ob identisch mit der Uferhöhle oder Grotte, in die auf dem Gemälde des Philostratus der schlafende Knabe einfährt? (vgl. Welcker u. Pausan. 2, 2), wo Palämon im Boden sollte verschwunden sein. Er war der eigentliche Schutzhort des Isthmus; ihm war vorzugsweise der isthmische Kultus zugewandt, sein waren ursprünglich die Festspiele. Immer blieb das Adyton des Palämon der eigentliche Kern des Heiligthums, die ehrwürdigste Stätte des Isthmus. Hier wurden die feierlichsten Eide geschworen, hier erhielten alle Verträge über Grenzbestimmung oder Staatenverbindung ihre Bestätigung. In demselben Tempelhofe stand ein Altar der Cyklopen — *Κυκλώπων βῶμος* — Sisyphus und Neleus sollten hier bestattet sein (*τάφοι Σισύφου και Νηλέως* — ihre Lage war ein Geheimniss, wie die des „Oedipusgrabes.“ Ueber Sisyphus selbst, der ein Sohn des Aeolus und der Enarete genannt und zum Bruder des Kretheus, Salmoneus, Athamas und Glied einer weitverzweigten mythologischen Genealogie gemacht wird (vgl. Ottfr. Müller, Orchomenos p. 139), der zugleich als Erbauer und König von Ephyra (nachmals Korinth) erscheint, sei hier in Kürze nur das gesagt, dass er nichts anderes als ein mythischer Doppelgänger der bereits in Palämon oder Jakob selbst erkannten Gestalt, nämlich des

mit List ringenden Sonnengottes, war. Daher sein Name *Σίσυφος* das eine Reduplikationsform von *σόφος*, wie *σάφης*, *σάφα* und mit dem semit. Seêb, Wolf, Lykos, *Σάφης* z. B. in Arsaphes, zu sammenhängt, bedeutet also so viel als der Verschlagene, wie er denn zum Sohn des Autolykus (Selbstluchs), Vater des Odysseus, der daher *Συσιφίδης* heisst, Ov. Met. 13, 31 ff. gemacht wird, wie schon die Stelle Il. 6, 153 sagt, *ἔνθα δὲ Σίσυφος ἔσκεν, ὁ κέρδιστος γένετ' ἀνδρῶν, Σίσυφος Αἰολίδης* (cf. Theogn. 703, 712. Schol. Arist. Ach. 390. Schol. Soph. Aj. 190. Eustath. ad Hom. p. 1701, 63. Tzetzes Lyk. 980. Ov. Her. 12, 204. Horat. Sat. 2, 17. 12). Wir übergehen den reichen Sagenkranz, den die Mythe um die Ursachen seiner Strafe in der Unterwelt gewoben; aus allen leuchtet der Grundgedanke, der schlaue Sonnenheros wollte den Tod vernichten, denn dieser wird von dem verschlagenen Sisyphos in Fesseln gelegt, was noch deutlich an den phöniz. Melkarth, der während der Wintermonate mit Ketten gefesselt und in Gefangenschaft gehalten wurde (s. R. Rochette Mém. p. 23), erinnert, oder S. will nicht wieder zur Unterwelt zurück, cf. Eustath p. 1701, 50 u. A. So haben wir denn in dem griechischen Mythos abermals den Gedanken, den wir auch an dem biblischen Sagenzuge von Jakob, der den Stein vom Brunnen wälzt, nachweisen werden, nur in einer abweichenden Form wiedergefunden, so dass die ursprüngliche Identität der mythischen Gestalten Jakob-Israels mit Melikertes-Palämon wohl ausser Frage tritt. Selbst Preller, gr. Myth. I, 513 stand die ursprüngliche Bedeutung der Gestalt des Sisyphus nicht klar vor Augen, sonst konnte er in dem „*immer von neuem emporgedrängten* und immer wieder herunter rollenden Felsblock“ nicht eine Allegorie „der rastlos wühlenden und wälzenden, Alles listig *durchdringenden* Meeresfluth“ erkennen. Noch viel weiter aber von dem richtigen Verständniss des Athamas- und Ino-Mythos scheint mir das zu liegen, was P. W. Forchhammer in s. sonst so mannigfach an-

regenden Buche Hellenika I. Bd. (Berlin 1837) über die Deutung der Sage vorbringt. Ino leitet er von ἰνέω, auch ἰνάω, ausleeren, ab — das kann ein von der semit. Wurzel un, ôn, ên, ajin = Nichts, vielleicht erst abgeleitetes Verbum sein — und erklärt sie als „Entnetzerin des Sumpfes"; Melikertes hat nach ihm nichts mit Melkarth zu thun, sondern er hält ihn für „den Frühling", der den, vom Winter durchnässt gewesenen Boden so trocknet, dass er gleich den „Wachsscheiben" (μελίκηρα), die Poren öffnet, und endlich Palämon deutet er als den „wiedersprudelnden" Quell (von πάλιν und αἷμα von ἀίσσω, fliessen), weil es heisst, dass Ino in der Raserei den Leichnam des Melikertes in einen heissen Kessel geworfen, dessen Aufkochen eben die Sprudelquelle zwischen Binsen und Schilf bezeichne — Ansichten, die wir wohl nicht erst zu widerlegen haben. Dagegen scheint uns eine andere Ueberlieferung über sie vielleicht beachtenswerth. Es ist bekannt, wie weit verbreitet der Dienst der Leukothea gewesen. E. Jakobi, Hdwb. d. griech. Myth. II, 578 zählt alle die Inseln und Städte auf, über die ihr meist mit Trauergebräuchen („Inachia" auf Kreta) verbundener Cult verbreitet war. Pausan. 3, 23. 5 erzählt von Epidaurus Limera, dort sei ein See, das Wasser der Ino genannt, der tief in die Erde hineingehe. In dieses Wasser werfe man am Feste der Ino Brot; sinke es unter, so sei dies für den, der es hineingeworfen, ein glückliches Zeichen, komme es wieder hervor, so bedeute es etwas Böses, s. oben Drachenfütterung p. 343. Auch bei den Juden besteht ein ähnlicher Gebrauch, am Neujahrsfeste Brotkrumen in den Fluss zu werfen, das sog. Taschlichmachen, das sagen will, Gott möge die Sünden des alten Jahres in die Tiefen des Meeres versenken. Es ist zwar nicht bezeugt, dass der Brauch sich bis in das höhere Alterthum erstreckt habe, gleichwohl scheint es nicht unmöglich, dass er auf einem alten heidnischen Usus beruht, cf. Kohel. 11, 1.

So haben wir denn die nahe Verwandtschaft und den Zusammenhang der Sage von Jakob und Palämon, der auf

die Vorstellung eines orientalischen Sonnengottes zurückführt, bis in ihre äussersten Wurzeln und Verzweigungen in der Lokalsage verfolgt. Die Ueberzeugung, dass unsere Ansicht von dem Ursprunge der Jakobsage nicht auf einer blossen Hypothese und willkürlicher Combination beruhe, glauben wir schon hiermit als gewonnen betrachten zu dürfen.

Sie wird es in noch höherem Masse, wenn wir nunmehr auf die Gestaltung der Sage in der Entwicklung des hebr. Volkes selbst einen Blick werfen; denn aus so später Zeit auch die jetzigen schriftlichen Quellen über die Patriarchengeschichte stammen, die Bedeutung, die ihre Helden ursprünglich gehabt, wird für den scharfen kritischen Beobachter doch noch an allen Ecken und Enden durchschimmern, und was jene Gestalten ursprünglich und an sich gewesen, wird sich auch unter dem, ihr Wesen total verwischenden fremden Anstrich doch noch überall, selbst in allen Einzelnheiten der heutigen Erzählung, nachweisen lassen. Es bleibt uns also nur übrig, die Richtigkeit unserer Ansicht von der ursprünglichen Bedeutung der Jakobsage an dem Detail der bibl. Berichte selber zu erproben und vollends zu erhärten.

Nicht das hebr. Volk, auch wenn wir etwas ganz anderes unter seinen Anfängen uns vorstellen, als es das heutige reflektirte Geschichtsbild der h. Schrift uns darstellt, hat die Idee dieser ringenden und siegreichen Lichtgottheit geschaffen, sondern umgekehrt, diese, seine ursprünglichen Stammeselemente gemeinsam beherrschende Idee hat vielmehr das Volk Israel erzeugt. In ihr als gemeinsamer geistiger Basis fanden sich die verschiedenen Stämme der, über den Jordan gekommenen Urbewohner Palästina's, die sich Hebräer nannten, zusammen; wie Jon (Javan), der gemeinsame Name der nachmaligen Jonier wurde (s. Curtius „die Jonier vor der Jonischen Wanderung“, Berlin 1856), eben so nannten sich die Hebräer auf Grund dieser gemeinsamen religiösen Verehrung des Sonnengottes — Jakob oder Israel, wie immer

auch seine spezifische Auffassung gewesen sein mag — Bnê Jisrael „Söhne dieser ringenden siegreichen Lichtmacht“. In ihm sahen sie ihren gemeinsamen Vater, in ihm den Hort ihrer besonderen Stammeseigenthümlichkeit. Seine Verehrung machte sie vom Hause zu Brüdern und Volksgenossen, zu einem Volk = Am, d. h. Zusammengehörigen. Nicht eine Person, und wäre sie an Ansehen und Bedeutung noch so hervorragend gewesen, nicht ein Individuum, und hätte es als Held und Anführer Wunderthaten verrichtet, hätte ein so starkes Band um so disparate Elemente zu schlingen vermocht. Nur die übereinstimmende angestammte religiöse Anschauung vermochte diesen mächtigen Zauber zu üben. Aber es hat ein Jahrtausend *gekostet, ehe dieses ursprüngliche und unmittelbare Volksbewusstsein* sich auch zum einheitlichen Gottesbewusstsein gesammelt und geklärt, und ehe aus dem lebendigen Staats- und Nationalleben sich eine neue Religionsgemeinde, wie immer noch staatlich und national constituirt, gebildet hatte.

Schon Steinthal hat in s. Aufsatz über die Simsonsage es versucht, diese gewaltige Wandelung, die mit dem Mythos der Urzeit vorgehen musste, um zur geschichtlichen Sage des nachmaligen Gottesvolkes zu werden, in den verschiedenen Stadien, die sie stufenmässig zu durchlaufen hatte, nachzuweisen. Er findet die wesentliche Umkehrung des Bewusstseins sehr richtig nur in einer kleinen Partikel ausgedrückt. Während der Grieche seinen Helios auf dem Sonnenwagen mit fliegenden Rossen am Himmel dahin fahren lässt, heisst es im 19. Ps.: „Er aber (der Schemesch, auch im Hebr. männlich gedacht, der Sonnenball) wie ein Bräutigam tritt er aus dem Brautgemach, freut sich, wie ein Held, die Bahn zu durchlaufen.“ Solches „Wie“ kennen nicht bloss die Veden, sondern auch die Griechen nicht. Die *Natur erscheint hier*, wie *ein Mensch*, wie *Geist*, ist es aber nicht: hiermit ist der Geist geboren, sagt Steinthal mit Recht, die Poesie erzeugt. Mit dieser Partikel hat sich

der grösste Umschwung vollzogen, den die Entwicklung des menschlichen Geistes erfuhr: der Uebergang von der Naturreligion, von der polytheistischen Mythologie zur Geistesreligion, zur mythischen Poesie des Monotheismus.

Als die grossen Propheten Israels an diesem geistigen Umschwung noch schwer zu arbeiten hatten, hatte sich im Volke diese Umbildung des polytheistischen heidnischen Mythos in den grundverschiedenen monotheistischen, bereits längst vollzogen. Derselbe Hosea, der Israel noch so tief im Heidenthum versunken sieht, dass er in dem schönen Gleichniss vom Ehebunde des Volkes mit Jahve sagt, Israel kenne seinen Gott nur erst als „Baal“ — als herrischen Gebieter, tyrannischen Despoten, aber noch lange nicht als „Isch“, als den liebenden, milden Gemahl, den innigen, freundlichen Gatten, hat trotzdem schon die richtige, wenn auch subjektiv und geschichtlich nicht zutreffende Vorstellung, dass Jahve schon in Israels Jugendzeit, in den Tagen *seines Auszuges aus Aegypten, sein Gott gewesen*, wie er es ihn c. 12, 10 emphatisch aussprechen lässt: „Ich bin Jahve euer Gott schon vom Lande Aegypten her!“ Derselbe Hosea hebt auch schon die beiden charakteristischen Hauptzüge des umgebildeten Jakobmythos hervor, c. 12, 4:

„Schon im Mutterleibe rang und überlistete er seinen Bruder und in seiner Manneskraft überwältigte er den Gott (er meint wohl noch Esau, der von ihm noch in seiner vormaligen Gottesnatur gefasst wird). Und an einer anderen Stelle 13, 14: Da floh Jakob nach dem Gefilde Aram's und Israel diente um ein Weib, um ein Weib hütete er die Schafe“, wo Israel noch ganz in seinem mythologischen Charakter als Weiberheld, wie der assyrische und lydische Herakles, erscheint.

Bei den ältesten Propheten also ist schon die volksthümliche Umbildung des Göttermythos zum *Heroenmythos*, die sog. Brotomorphose, längst vollzogen, aber es lassen *sich doch auch noch* bei Hosea, selbst in der an sich

sehr dunkel gehaltenen Darstellung des Ringkampfes, bedeutende Abweichungen von der nachmaligen Legende der Genesis aus der späteren Zeit erkennen. Sehen wir doch, dass noch Deutero-Jesaias die Bezeichnung Abrahams und Jakobs als „Vater“, gleichsam als könnte man ihr noch eine falsche Deutung, wie die einer Art von Schutzgottheit oder hilfreichen Macht unterschieben, fast förmlich desavouirt. Selbst im Deuteronomium wird zwar die Volksgemeinde durchweg bei ihrem Namen Israel angeredet, aber jede paränetische Hindeutung auf die Personen der Erzväter in ihrer vorbildlichen Bedeutung fehlt; selbst der „Gott der Väter“, der im Allgemeinen oft citirt wird, erscheint als „Gott Abr., Is. und Jakobs“ in diesem Buche gar nicht, während er im Buche Josua als Gott Israels sehr oft, dagegen in den histor. Büchern ausser der Genesis, mit vollständiger Erwähnung aller 3 Väter, nur 3 mal, (1. Kön. 18, 36 im Gebete Elias, 1. Chron. 29, 18 und 2. Chron. 30, 6) vorkommt. Erst nach der vollendeten geistigen Centralisation des Volkes zu einer religiösen Gemeinschaft, die sich gleichzeitig mit dem Zustandekommen der nachexilischen Hierokratie durch Priester und Leviten, vor allem durch das codificirte priesterliche, sogenannte mosaische Gesetz vollzog, mochte die schriftstellerische Bearbeitung der Erzvätersagen, wie sie jetzt mit der Thora verflochten uns vorliegt, jenen redaktionellen Abschluss und die definitive Gestaltung gefunden haben, in der sie einen so einheitlichen, fast episch abgerundeten Eindruck macht. Wir können hier bei der bloss analytischen Betrachtung der Urgeschichte auf die Reihe jener fast unabsehbaren Wandelungen, die die Patriarchensage im Laufe der Jahrhunderte erlitten, nicht weiter eingehen; wir werden in unserer synthetischen Betrachtung darauf zurückzukommen haben. Gleichwohl mögen wir es uns nicht versagen, schon hier auf die wissenschaftliche Bedeutung einer Arbeit hinzuweisen, die die historische Kritik des hebr. Alterthums so ziemlich auf dem

umgekehrten Wege als dem, von uns eingeschlagenen in Angriff genommen. Wir meinen die mit grossem Scharfsinn begonnene kritische Bearbeitung der „Geschichte Israels“ von J. Wellhausen (Berl. 1879), die uns erst jetzt, beim nahen Abschluss dieses Buches, zu Gesicht kommt. Wenn wir auch mit der kritischen Sichtung der Quellen und dem Urtheil über die Entwicklung der Cultusinstitutionen, von denen derselbe, also nahezu am entgegengesetzten Ende unserer eigenen Untersuchung, ausgeht, nicht in allen Einzelnheiten übereinstimmen dürften, so waren uns doch schon seine scharfsinnigen Untersuchungen in dem Aufsatz: „die Composition des Hexateuch“ (Jahrbücher f. Deutsche Theolog., Göttingen, Jahrg. 1877) und besonders seine treffende Zurückweisung einzelner Ausstellungen Nöldeke's gegen meine „Stiftshütte“ (vgl. Nöldeke, Unters. über d. Krit. des A. T. p. 58, wo derselbe naiv genug ist, offen zu gestehen, dass er meine Schrift, die er doch beurtheilt und widerlegt, selbst nicht gelesen, sondern sie nur aus Geiger's ausführlicher zustimmender Besprechung kenne) — s. l. l. p. 47 — eine sichere Gewähr, dass wir es hier mit einem kritisch geschärfteren Blick und einer gediegeneren Auffassung des hebr. Alterthums zu thun haben. Wie weit auch Wellhausen's Kritik der isr. Geschichte vor der Hand von dem Standpunkt unserer Untersuchung abliegen mag, wir sind überzeugt, dass die, wenn auch von verschiedenen Standpunkten aus, unternommenen kritischen Minirversuche sich schliesslich doch an einem Punkte begegnen werden und vielleicht sich gegenseitig zu ergänzen bestimmt sind.

Wir wenden uns hiernach zur Betrachtung der biblischen Erzählungen über Jakob selber. Die Sage von seiner Geburt, seinem Verhältniss zu Esau, so wie die Ursache, warum Jakob nicht bloss die Erstgeburt (ha-bechora), sondern auch den Segen (ha-beracha) — von denen nach Wellhausen (l. l. p. 425) in der mündlichen Ueberlieferung die Erlistung der einen, wie die Erlistung der anderen ur-

sprünglich blosse Varianten gewesen sein sollen — erhält, haben wir bereits in der Untersuchung über Isaak und Rebecka besprochen.

Zwei Hauptzüge aus dem Leben Jakobs führt uns auch schon der Prophet Hosea in seinen Reden vor. „Schon im Mutterleibe rang und überlistete er seinen Bruder“ — sagt er, und in seiner Manneskraft siegte er über den Gott (hier ist wohl Esau selbst wieder gemeint). Er rang mit einem Engel und blieb Sieger; er weinte, und dieser liess sich erflehen — in Beth-El fand er ihn, dort redet er mit uns (c. 12, 4—6).“ Hier ist offenbar die Sage theils dunkel gehalten, theils noch in mannigfach abweichender Gestalt von der, der Genesis. Dasselbe tritt auch bei seiner Erwähnung des anderen Zuges (c. 12, 13) hervor: „Da floh Jakob in das Gefilde Arams, diente Israel um ein Weib — um ein Weib hütete er die Schafe!“, wo Jakobs Reise als eine Flucht erscheint, während ein Erzähler der Genesis sie vor Isaak als eine, bloss zum Zweck der Heirath einer Frau aus der angestammten Heimath, nicht aus Kanaan, unternommene Reise darstellt; auch tritt seine myth. Gestalt als Weiberknecht und um ein Weib Hirtendienste verrichtend, schärfer hervor. — Gerade dieser seiner ursprünglichen Bedeutung als Sonnengott entspricht es nun aber, dass die Sage bei der Darstellung seines Lebens die beiden Momente, seinen Ausgang (aus dem Vaterhause) und seinen Eingang (die Rückkehr von Laban in die Heimath nach Beth-El), so scharf pointirt, als wollte sie damit den Auf- und Niedergang der Sonne, oder die Sonnenbahn vom Frühlingsanfang bis zur Wintersonnenwende hervorheben. Der Ort, mit dem Jakob, und der mit Jakob aufs Engste verbunden erscheint, ist Beth-El — jene uralte Stadt im Gebirge Ephraim, wo der oberste Gott des semitischen Naturdienstes gleichsam Lokalgottheit war — als Wallfahrtsort schon zu Hosea's Zeit berühmt und bereits verpönt; denn dieser ruft dem götzendienerischen Israel zu (4, 16): „Geht nicht nach

Gilgal, zieht nicht hinauf nach „Beth-Awen“ (d. h. dem Haus des Greuels) und schwöret nicht dabei: so wahr Jahve lebt!“ —

Der biblische Sagenerzähler stellt es nun freilich so dar, als ob der Ort, der einstmals Lus geheissen, erst von Jakobs Traumerscheinung her den Namen Beth-El, „Haus Gottes“, empfangen habe: aber das ist eben nur die Auffassung der späten Sage. So viel steht fest, dass schon in den ältesten historischen Zeiten die Existenz einer Stadt Beth-El erwähnt wird, die längst als Sitz, ja als Centralpunkt der ältesten Gottesverehrung betrachtet wird. Hier soll Samuel gerichtet haben, hier war es, wo Jerobeam das goldene Kalb aufstellte, den Dienst des ägyptischen Apis einführte, wie denn Beth-ôn — so hiess Beth-El früher, wie es noch jetzt Beitin im Munde der heutigen Bewohner heisst — fast nur wie eine Colonie des ägyptischen Heliopolis erscheint, jenes Mittelpunktes der Ibrim, oder Hyksos in Aegypten, der gleichfalls On hiess und von dessen Hohenpriester Petephre — d. h. dem Sonnengott geweiht — Joseph einst die Tochter zur Frau erhalten haben sollte (s. weiter unten). Der ältere Name Lus (d. h. Nussbaum) enthält wohl nur einen Hinweis auf jene Urzeit, aus der sich die Erinnerung an einen Gegenstand des ältesten einfachsten Naturdienstes erhalten, jener Baum, der als Bild der zeugenden Naturkraft mit einer Höhle oder Stadt, deren Eingang er verdeckte, uns wiederholt als Weltbaum mit dem an seinem Fusse quellenden „Brunnen“ erschienen, an den sich die Vorstellung von Geburt und Tod anschloss (s. oben p. 241), oder ein roher Stein, sonst auch wohl Baityl genannt, der als Malzeichen und Verkörperung des gegenwärtig gedachten Gottes mag verehrt worden sein. Hier hatte die oberste Gottheit des vorhebräischen Semitismus jene Gestalt angenommen und sich zum Dienste jenes Sonnengottes entwickelt, der noch in dem späten Nachklang der Sage Jaakob, der listige Ringer, Palämon, in Tyrus

Melkarth hiess. Bei Sauchon. wird er als der, seinem Vater, dem Belitan, dem alten Himmelsgott Kronos, homonyme Belus minor unterschieden, dessen mythologisches Bild uns Bachofen, Tanaquil p. 112 ff. schildert, ohne dass wir uns jedoch von der Ursprünglichkeit aller jener, ihm später untergeschobenen tiefen Gottheitsbegriffe überzeugen könnten. Nur das Eine können wir zugeben, dass in dem Bild des Kosmos, das jene alte Zeit sich entwarf, der Sonnengott bereits in auf- und niedersteigender Bahn aus dem Aether zur irdischen Körperwelt sich bewegend gedacht wurde, wie denn an der, die letztere versinnbildlichenden Grotte oder *Höhle schon nach uralter Anschauung* 2 Sonnenthore, das eine im Norden im Zeichen des Steinbockes, als aufsteigende Sonnenbahn, das andere im Süden im Zeichen des Krebses, als niedergehende Winterhälfte des Jahres, vorgestellt wurden. Fast eine gleiche Entwicklung der Anschauung können wir noch im historisirten *Mythos von Simson erkennen, der einmal hinaufsteigt nach* Timnatha, das andere Mal herabsteigt (vgl. Bamidb. r. 9, 24 und Beresch. r. 85), dessen Grab ferner zwischen Zorea (der Bremse, die im Mythos von Io wiederkehrt) und Eschtaôl (dem Orte, wo der Sonnengott in den Scheôl hinabgesenkt wird), vielleicht die beiden Wendepunkte jener Skorpionensteige (Maale *Akrabim*, *Num.* 34, 4. Richt. 1, 36) bezeichnend, die die beiden Hälften der „Ruhepunkte", das Sommer- und Wintersolstitium (vgl. d. signifikanten Personennamen Chazi hamenuchot 1. Chron. 2, 53 und 55 und Manoach, Simson's Vater selber) bilden. — Vgl. noch Eustath. ad Il. 15 p. 1009, 33, wo es *heisst*, dass Askalaphos, *Sohn* des *Ares*, *in dem nicht unschwer* eine Personifikation der Askarabos oder Aqrab (Scorpion), wie Ekron von Eker, dem Sohne Ram's 1. Chron. 2, 27, zu erkennen ist, von Troja aus nach Samarien gekommen und dort begraben sei, woher der Name Samareia *διὰ τὸ ἐκεῖ σῶμα τὸν Ἄρην, τουτέστι σῆμα, ποιῆσαι τῷ υἱῷ.* — Es ist möglich, dass aus jener Stufenpyramide, wie

sie als tumulus oder Pyra (Scheiterhaufen, cf. Raoul Rochette „sur la Pyra comme type de monument funeraire, Hercule p. 388) im Culte des asiatischen Herakles vielfach bezeugt ist, oder von den 8 Sphären, die den 8 ältesten grossen Göttern (Kabiren) sowohl Aegyptens, als auch Babylons und Phöniziens, (den 7 Planetensphären und der obersten des Esmun, auch Octavus genannt, s. Bachofen, Tanaquil p. 111, Excurs), entsprechen, und in den 8 Abstufungen des Belustempels, Herod. 1, 181 ihren Ausdruck fanden, die merkwürdige Vorstellung von der „Himmelsleiter“, die wir in dieser Sage von Jakob sogleich betrachten werden, entstanden sein mag. Jedenfalls ist jener Sonnengott, Kronos-Herakles, der nach dem Orphischen Hymnus als δώδεκ' ἀπ' ἀντολίων ἄχρι δυσμῶν ἆθλα διέρπων, die 12 Sternbilder des Thierkreises, d. h. die 12 Monate des Sonnenjahres, als ebenso viele Kraftarbeiten verrichtend, vorgestellt wurde, wie er in der nachmaligen entwickelteren mythologischen Anschauung gewöhnlich dargestellt wurde, erst aus einer Zeit hervorgegangen, in der das babylonische Sonnenjahr die an der Mondrechnung festhaltenden Völker für den praktischen Gebrauch sich gleichsam erst erobern musste, um diese danach, wie bei den Hebräern, in so vielen Stücken, wie selbst die Stammeseintheilung des Volkes, zu modificiren.

So lässt denn die alte Sage Jakob, wie einst der Mythos den Sonnengott, von Westen nach Osten ziehen — man beachte den Gegensatz von „Zeëth“, Hinausziehen, vom Aufgang der Sonne und des „Bô“ „Kommen“ vom Untergange — um sodann von Osten nach Westen an die Ausgangsstätte, Beth-El, die Sonnenstadt, zurückzukehren.

Zur Zeit des Propheten Hosea, der selbst noch gegen den heidnischen Sonnendienst ankämpft und doch schon die vollständig umgebildete Jakobssage kennt, und vollends zur Zeit des nachmaligen gänzlich durchgedrungenen Jahveglaubens war man nicht mehr im Stande, sich in den alten

Naturdienst der eigenen Vorzeit hineinzuversetzen, so wenig wie das, zum Christenthum bekehrte deutsche Volk seine eigenen vormaligen Götter und Bräuche verstand. So sah denn die Nachwelt in Jakob nur noch den frommen Diener seines Gottes Jahve, und auch der Ort, wo dieser Sonnengott zuerst und am vorzüglichsten verehrt wurde, erschien nunmehr als die Stätte, wo auch der fromme Erzvater zuerst die Offenbarung seines Gottes empfangen, wo er zugleich das erste Gelübde seiner Treue abgelegt hatte.

Erst unter solcher Voraussetzung und in dieser Beleuchtung werden uns die einzelnen Erzählungen der heil. Schrift vollkommen klar und verständlich. Erst so verlieren sie zwar den falschen Schein der Wunderbarkeit, aber sie gewinnen dafür an Ehrwürdigkeit und realem Werth; denn wir lernen an ihnen die gewaltige umbildende Kraft der monotheistischen Gottesanschauung bewundern, die jene Naturmythen in so tiefe und sinnige Charakterschilderungen umzuprägen wusste, zu denen sie vollends das nachmalige Judenthum mit dem Adel seines ächt sittlichen Geistes in Darstellung und Auslegung verklärt und für alle Welt als mustergiltige Vorbilder verherrlicht hat.

Gehen wir jetzt zu diesen Schilderungen selber über.

„Jakob zog fort von Beersaba — so hebt die eigentliche Geschichte unseres Helden in der bibl. Darstellung Gen. 28, 10 an — und wanderte nach Haran. War schon die unmittelbar vorhergehende Erzählung über das Motiv seiner Flucht oder Abreise, Gen. 28, 1—10, offenbar aus Bearbeitungen von mancherlei Händen, wie dies schon Hupfeld, Quellen d. Genesis p. 156 und Wellhausen, Compos. des Hektateuch p. 420 deutlich nachgewiesen, zusammengeflossen, so ist der Bericht, der uns hier über Jakobs Reise vorliegt, nicht minder das Erzeugniss einer ganzen Masse verschiedener Auffassungen, die jetzt so gut wie möglich zu einem Mosaik zusammengesetzt sind. Doch wir sehen nach unserem Plane von diesen Varianten

in der Auffassung bei unserer historischen Analyse vorläufig ab und erinnern nur deshalb beim Ausgang unserer Untersuchung daran, weil alle, wie sehr auch untereinander abweichend, doch den von uns gezeigten Ursprung der Sage noch gleichmässig durchschimmern lassen.

Scharf ist deshalb, wie in der mythologischen Grundvorstellung der Auf- und Niedergang der Sonne d. h. das Kommen und Gehen des Sonnenhelden, auch dieser Aus- und Eingang Jakobs selbst in der gänzlich umgebildeten Sage noch ausgeprägt. Ja in der jüdischen Sage hören wir diese Saiten, wenn auch das Lied längst verklungen, wenn auch der ursprüngliche Zusammenhang längst vergessen ist, gleichsam noch fortschwingen. Wir brauchen nur an jenen merkwürdigen Midrasch zu erinnern, der an die Worte unserer Erzählung, Gen. 28, 11: „Ki ba haschemesch", er kam an einen Ort und übernachtete daselbst, „weil die Sonne untergegangen war", die seltsame Erklärung knüpft: Gott habe die Sonne (2 Stunden) früher untergehen lassen, um mit seinem Liebling insgeheim sprechen zu können. Jakob also war es, der dies Sonnenlicht gleichsam früher ausgelöscht („Kibba"), weil er die Engel bei seiner Ankunft habe rufen hören: „Ba haschemesch", „die Sonne kommt! die Sonne kommt!" (Atha Schimscha! Atha Schimscha!). Als nämlich — so erzählt die Hagada weiter, vgl. Ber. r. 84, 10 — Joseph jenen Traum hatte, dass Sonne und Mond sich vor ihm neigten, habe sein Vater Jakob ausgerufen: wer hat ihm denn offenbart, dass mein Name „Sonne" ist? (Mi gala lo schesch'mi schemesch.) -

Kann wohl eine Ueberlieferung gedacht werden, in der noch eine direktere Erinnerung an ihre ursprüngliche Bedeutung läge, als diese, wenn man noch in spätester Zeit ein Gefühl hatte, dass Jakob eigentlich ein Gott (siehe weiter unten) und dass sein Name „Sonne" bedeutete? — Fragen wir aber, was meinte denn die Sage mit diesem

Anspruch? was für einen Sinn verband der Midrasch damit? Die Commentatoren geben uns die einfache Auskunft: Jakob werde „Sonne“ genannt, weil auch er der ganzen Welt Licht zu bringen bestimmt war, weil durch ihn erst das Dasein Gottes offenbar ward, wie die Sonne durch die tägliche Umdrehung der Erde um sie (themua ha-jomith). — Während wir also den Ursprung der Sage von Jakob aus dem alten Naturmythus vom Sonnengott ableiten, hatte die jüdische Hagada wenigstens den Zusammenhang beider im ethischen Sinne längst richtig geahnt und poetisch verwerthet, wie denn dieselbe keinen Anstand nimmt, die Stelle Gen. 33, 20: Jakob errichtete daselbst einen Altar und hiess ihn: El Elohe Jisrael, (wo es zweifelhaft, ob zu übersetzen: der Allmächtige, der Gott Israel, oder der Gott Israel's?) in letzterem Sinne zu nehmen; Jakob sagte nämlich: wie Du Gott im Himmel bist (baëljonim), so kann ich ein Gott auf Erden genannt werden (batachtonim), denn wie Gott Welten geschaffen, so habe auch Israel ganze Welten in's Dasein gerufen u. s. f. Darum sei Jakobs Bild am Throne Gottes selber eingegraben, oder: *die sonnenhafte Schönheit* seines Angesichts sei ein Abbild der sonnenhaften Schönheit des ersten Menschenvaters Adam überhaupt. Darum heisse es *aber auch bei seiner Rückkehr Gen.* 32, 32: da ging ihm die Sonne auf? — ist sie ihm denn allein aufgegangen? Nein, wie sie um Jakob's willen früher untergegangen, so sei sie um seinetwillen auch diesmal früher aufgegangen, um ihm Genesung von seinem Hinken zu bringen (nach Maleachi 3, 20), dies Wunder aber sei ein Wink für Jakobs Kinder, das Volk Israel: wenn es von seinem Untergange heisse (Jer. 15, 9): siehe, die Kinderreihe, wie sie dahin welkt, so heisse es von ihrer Rückkehr aus dem Exil. nach Richt. 5, 31: sie erheben sich wieder, wie das Aufgehen der Sonne in ihrer ganzen Kraft.

Aber auch durch alle weiteren Züge sowohl der bibl. Erzählung, wie ihrer hagadischen Ausschmückung leuchtet

die Richtigkeit unserer ausgeführten Ansicht über den wahren Ursprung der Sage durch. Warum lässt die Schrift Jakob von Beersaba aus die Reise antreten? Nach Gen. 35, 26 könnte man ihn als in Hebron bei Isaak weilend vermuthen; deshalb aber heisse es hier ausdrücklich: vom „Brunnen des Schwures“, im Hinblick auf Abimelech oder Esau, damit nicht der Plan, den seine Mutter so mühsam durchgeführt, wieder vereitelt werde (Ber. r. 68, 8), oder wie wir es in unserem Sinne deuten können, weil auch der Cultus jenes späteren Sonnengottes von dem einfacheren Naturdienst, wie er im „Schwurbrunnen“ ausgesprochen liegt, ausgegangen war.

„Und er traf an einen Ort“ — „wajifga bamakom“ — so erzählt die Schrift weiter, was an sich nichts Auffallendes hat, weil der Erzähler den Ort, der den Namen Beth-El durch dies Ereigniss erst erhalten sollte, nicht im Anfang schon nennen durfte, wie denn selbst Lus, der frühere Name, erst nach dem neuen erwähnt wird. Doch die alte Auslegung fasst den Ausdruck durchweg als ein Angehen und Begegnen mit Gott, dem Mekomo schel Olam: der Talmud Chulin 91 b. führt dies spezieller aus: Als Jakob nach Haran kam, fiel ihm ein: sollte ich wohl an dem Orte vorübergehen, wo meine Väter ihr Gebet verrichtet? Kaum fasste er den Gedanken, da war ihm auch die Erde schon entgegengeflogen, und Gott sprach: Dieser Fromme kommt in mein Gasthaus (Beth meloni) und ich sollte ihn ohne Nachtquartier von dannen ziehen lassen? Sofort ging die Sonne unter. Und er stiess auf einen Ort, d. h. er wollte weiter ziehen, aber die ganze Welt stellte sich ihm wie eine Wand in den Weg. Daher die Sage: er kam nach Haran, d. h. ben jomo, im Nu, noch an demselben Tage. Auch Jakob gehörte zu denen, die, wie Elieser mit Blitzesschnelle, so hier mit dem Fluge des Sonnenlichts, reisten: betrachtet ihn doch die Sage als einen Verfolgten, der nicht bloss vor Esau die Flucht ergriffen, sondern der sich auch

vor den Nachstellungen, die er von Laban zu erdulden haben würde, fürchtete, wie die Sonne von den Nachstellungen des Mondes zu leiden habe (lephi schehaschemesch alubh mehajareach scheomed kenekdo wenilka al jado — wie der Commentator Jephe Toar z. Ber. r. 68, 11 ausdrücklich bemerkt).

Das Targum Jonathan zählt dieses Entgegenfliegen der Erde mit unter den 5 Wundern auf, die Jakob hier begegnet sein sollen. Der Talmud Chulin 91 b. fasst diese Stelle, wie wir gesehen, anders auf. „Wajifga bamakom“ wird hier geradezu für „beten“ genommen und Jakob deshalb die Einsetzung des Nacht- oder Abendgebetes zugeschrieben. Es erklärt sich damit, dass Gott auch Makom „der unendliche Weltenraum“ genannt wird. Gott erfülle wohl den Weltenraum, heisst es, aber gehe nicht in ihm auf, was gegen die pantheistische Lehre von der Immanenz Gottes in dem Weltall gerichtet ist. Die spätere Hagada und nach ihr viele bedeutende Exegeten, wie der Ramban u. A. zeigen nicht übel Lust, diese Traumerscheinung von der Himmelsleiter nicht nach dem Orte Beth-El zu verlegen, sondern dahin, wo später in Wirklichkeit das Beth-Elohim, der Tempel, gestanden, nach Jerusalem, indem sie das Bethel und selbst die Benennung Lus, auf den nachmaligen Mittelpunkt des isr. Cultus, das Beth hamikdasch, beziehen, und diese Offenbarung auf dem Berge Moria mit der, vom Sinai combiniren (wie die Himmelsleiter Sullam den gleichen Zahlwerth habe mit Sinai, welcher Ansicht selbst ein Geist wie der Nachmanide noch sich hingeben konnte, s. dessen Commentar z. St. Ja schon früh scheint diese Annahme bereits Vertreter gehabt zu haben, gerade wie bei der Rückreise Jakobs das Salem in gleicher Weise als „nach Jerusalem“ gedeutet wurde; ob dies von den bibl. Darstellern selber schon auch von Bethel der Fall gewesen, lassen wir dahin gestellt sein.

So viel steht fest, dass sämmtliche Sagenerzähler der Bibel die Gottesoffenbarung, die Jakob bei seiner Auswanderung in jenem Bilde von der Himmelsleiter zu Theil wurde, an den Stein

knüpfen, auf dem der Erzvater geruhet und den er nach einer Sagendeutung schon damals als Malstein aufrichtete, nach einer anderen *Auffassung Gen. 35, 14 erst* nach *seiner Rückkehr*, wo ausdrücklich erzählt wird, dass er eine Mazeba (gegen das spätere Verbot), *endlich nach einer dritten verbessernden Variante*, Gen. 33, 20, dass er dort einen „Altar" errichtet habe.

Man hat nun in dieser Verknüpfung der Jakobsage *mit* dem Stein von Beth-El bisher allgemein einen Rest des alt-*semitischen* Steinkultus *gesehen*, wie dies z. B. Dozy in s. B. „d. Isr. z. Mekka" p. 32 ff. so energisch behauptet, *dass er Abraham und sein* Weib Sarai nicht etwa für historische Personen, sondern für einen solchen Felsblock, *und die* Höhle, *in der jener* lag, hielt, was, wie Dillmann, Gen. S. 351 mit Recht bemerkt, doch wohl zu weitgegangen ist. Richtiger weist auch Nöldeke, Unters. p. 28 darauf hin, dass selbst in dem strengsten Monotheismus und der Bilderfeindlichkeit des Islam ein Ueberbleibsel solcher Verehrung eines Steines sich erhalten. Wenn der schwarze Stein in Mekka noch heute verehrt wird, so ist es kein Wunder, dass zur Zeit der pentateuchischen Schriftsteller der Stein Jakobs zu Beth-El so heilig gehalten wird. Hier musste aber eine Umdeutung stattfinden, da die Religion Israels den Stein nicht mehr als Bild der Gottheit selbst gelten lassen konnte." Dass solche Steine im hohen Alterthum aber in der That als *λίθοι ἔμψυχοι* „beseelte Steine", vielleicht geradezu als Abbilder der ihnen innewohnenden Gottheit verehrt worden sind, dafür fehlt es nicht an zahlreichen Belegen aus der phönizischen, griech. und alten Sage überhaupt. Ja solche Salbsteine, lapides uncti, *λιπαροί*, werden geradezu mit dem Namen *Βαιτύλια* oder *Βαίτυλοι* benannt, etwa „Behausungen Gottes", wie unser Beth-El (vgl. Philo Sanch. p. 30, wonach der Himmelsgott selber diese heiligen Steine erfunden haben soll), wie denn später auch Aerolithen d. h. vom Himmel gefallene sog. Meteorsteine bei den Alten für heilig gehalten wurden.

Doch auch abgesehen von diesem, auch bei den alten Semiten nachweisbaren Steinkultus hatte der Stein an und für sich, wie wir schon oben kurz erwähnt, eine mythologisch-symbolische Bedeutung. Wie wir die Steine noch heute als das Knochengerüst im Körper der Erde und den Menschen selber als ein, aus dem Staub der Erde erzeugtes und zu ihm zurückkehrendes Wesen betrachten, so unterschied auch schon das Alterthum ein aus dem Schooss der Erde hervorgegangenes Steingeschlecht, ein Volk von γηγενεῖς, terrigenarum, oder wie sie auch wohl genannt werden οἱ ἀπὸ Πύῤῥας. Schon bei Ovid, Metam. I, 393 heisst es: Magna parens terra est, lapides in corpore terrae ossa reor dici. Ein solches, noch durch kein Band der Verwandtschaft geeinigtes Geschlecht, ohne allen Zusammenhang, sei es physischer, sei es geistiger Art, gleicht in der That den, von Deukalion und Pyrrha hinter sich geworfenen Steinen, wie auch wir von einem Menschen ohne Verwandten und Annehmer sagen, er sei „wie aus dem Stein gesprungen.“ Die Verstorbenen sind die einzigen Zusammengehörigen: die zur Erde zurückgekehrt, dehnen sich nach dieser rein stofflichen Anschauung der Menschheit in langer Reihe hinter dem Rücken ihrer Urmutter aus; mit den Generationen rückt auch sie gleichmässig vor, daher sie auch Μήτηρ ἰσοδρόμη genannt wird, vgl. Bachofen, M. R. In dieser Ideenverbindung wird Volk und Stein, wie im Griechischen, λαός und λᾶος gleichbedeutend und gleichlautend, wie denn auch in der hebr. Sprache (also auch Uranschauung) Kinder, Banim, fast gleich mit Steinen, Abhanim, benannt werden, und die Vorstellung der Kindererzeugung (Seriat hasera') bereits combinirt mit der, vom Steinwurf (Serikat abhanîm) uns begegnet ist. Da nun die Bezeichnung eines Volkes nach dem Namen seines θεὸς γενέσιος eine dem ganzen Alterthum gemeinsame ist (s. Bachofen, Gräbers. 357), so darf es uns nicht wundern, wenn dieser selbst, sei es im Mythus, sei es in der Sagenumbil-

dung, mit einem Stein in Verbindung gebracht wird, wie wir dies bereits in dem „Roë ebhen Jisrael“ gesehen und noch entschiedener in dem Stein von Bethel verfolgen können. Denn noch in der späten jüdischen Hagada spielt dieser Stein, genau genommen diese Steine, eine grosse Rolle. Schon den Widerspruch, dass es einmal heisst: und er nahm von den Steinen des Ortes, und ein ander Mal: und richtete den Stein auf, gleicht der Midrasch dahin aus: es waren in der That 12 Steine, nach der Zahl der 12 Stämme, aber sie wuchsen zu einem Stein, resp. Volk zusammen. Schon durch solche Deutung erhält der Stein eine Beziehung auf Jakobs Kinder. Der Stein, auf dem das Haupt des Erzvaters ruht, wird so gleichsam zu seinem Bette, zu dem ehelichen Lager, in welchem Sinne auch die jüd. Hagada es deutet und den ganzen Zweck seiner Reise erklärt. Während Isaak sein Weib zugeführt wird, sagt der Midrasch, muss Jakob sich seine Frauen suchen. Nach einer Sagenvariation heisst es: er nahm 3 Steine, um zu sehen, ob er würdig sei, mit Abr. und Isaak vereint zu werden, d. h. ob nicht auch von ihm, wie von jenen, ungerathene Söhne, wie Ismael und Esau, abstammen würden. — Er ordnete ferner die Steine zu einer Art von Schutzwall und Graben (Marsabh) um sein Haupt, weil er sich vor wilden Thieren, oder dem Drachen der finsteren Tiefe fürchtete. Der Stein aber ward unter ihm zum w e i c h e n P f l a u m, — hier wird der Stein geradezu mit E h e b e t t identificirt, denn als Beleg wird der Spruch des II. L. 1, 16 angeführt: Siehe, unser Ehebett steht in voller Blüthe d. h. eine fromme gottesfürchtige Nachkommenschaft, Propheten und Prophetinnen, gingen aus demselben hervor. — Und in diesem Ideenzusammenhange wird nun jene herrliche Gotteserscheinung in dem bekannten Traumgesicht Jakob's erzählt. — Eine Leiter steht auf der Erde, deren Spitze bis in den Himmel reicht. Engel Gottes steigen daran auf und nieder. Aber auch Gott selbst steht neben ihm und versichert ihn seiner Nähe, seines Schutzes auf der Reise, wie seines

dauernden Segens. Es ist viel über den Sinn dieser Vision gedacht und geschrieben; ein schöneres tiefsinnigeres Bild hat wohl die Literatur keines Volkes, die Poesie keiner Zeit aufzuweisen. Aber es gilt, dem Entstehungsgrunde dieser erhabenen Vorstellung nachzugehen. Wir haben bei dem Bilde von der Höhle mit zwei Sonnenpforten, *durch die die Seelen der Geborenen und Gestorbenen* auf- und niedersteigen, schon auf die verwandte Vorstellung von der Himmelsleiter, der wir hier begegnen, in Kürze hingewiesen. Wir erinnern hier noch einmal an die Vorstellung von der Sonnenbahn, die nach den beiden Zeichen des Steinbocks und Krebses in eine aufsteigende und niedergehende, entsprechend der Sommer- und Winterhälfte des Jahres, unterschieden ward, und an die sich eine vollständige Weltanschauung in rein stofflich-sinnlicher Auffassung (nach den beiden Momenten der Generation und des Todes durch alle Sphären) knüpfte, wie sie als Gemeinbesitz der ältesten sog. *saturnischen Vorzeit angenommen werden darf.* vgl. das bereits oben citirte Werk Bachofen's: die Unsterblichkeitslehre der Orphischen Theologie. Ohne uns indess in weite nebelhafte Gebiete zu verlieren, glauben wir doch einer Spur nachgehen zu dürfen, die uns vielleicht zu dem Gedanken führt, der jener eigenthümlichen Vorstellung von der Himmelsleiter psychologisch zu Grunde gelegen haben kann. Wir sind nicht so nüchtern, um uns über die Schwierigkeiten der Entstehung jener Vorstellung mit der Frage Wellhausen's, Gesch. Isr. p. 356 hinwegzusetzen: „was ist übrigens ursprünglicher, dass die Engel sich einer Leiter bedienen, wie in der Genesis, oder dass sie Flügel haben, wie bei Jesaia?“ — Haben wir mit dem Midrasch schon in der Reise Jakobs überhaupt den Zweck der Verheirathung d. h. der Aufsuchung der für ihn passenden Gattin, oder wie es im Hebr. ausgedrückt wird, des Siwwuk, der Paarung, kennen gelernt, verband sich auch mit dem Stein, auf dem der Patriarch ruhete, die Vorstellung der Kinder-

erzeugung, der Generation, oder die von Geburt und Tod, so darf es uns nicht überraschen, wenn auch dem Bilde des Sullam, der Leiter, die von der Erde bis zum Himmel sich erhebt und an der alle Wesen auf- und niedersteigen, eine etwas stark sinnliche, der frühesten Stufe menschlicher Auffassung durchweg entsprechende reinstoffliche Vorstellung zu Grunde liegt. Dies ist denn auch in der That die Betrachtung, die der Midrasch zu unserer Stelle an die Vorstellung von der Himmelsleiter knüpft, vgl. Beresch. rab. 68, 4: es ist die Idee der Erhaltung und Fortpflanzung aller Creatur, d. h. des Siwwuk, oder die Idee der Gattung. Er knüpft seine Betrachtung an den Psalmvers 68, 7: „Gott führt die Vereinsamten in die Gemeinschaft des Hauses, in den Kreis der Familie." Eine vornehme Dame in Rom fragte einst den Rabbi Jose ben Chalafta: Was thut wohl der liebe Gott, seitdem er die Welt geschaffen? Jener antwortet: er ist vollauf beschäftigt, denn er fügt die entsprechenden Paare, diesen Gatten mit jener Gattin u. s. f., zusammen, wie auch wir wohl zu sagen pflegen: die Ehen werden im Himmel geschlossen. Mit anderen Worten: die Verbindung der entgegengesetztesten Elemente zu immer neuen, von den niedrigsten Organismen bis zu den höchsten und immer vollkommeneren, das sei eigentlich der Inbegriff der göttlichen Welterhaltung und Vorsehung, d. h. der an bestimmte Gesetze gebundene Gang der Entwickelung aller Dinge, wie sie von Philosophen und Naturforschern — man denke nur an Darwin's Descendenzlehre und Häckel's Entwickelungstheorie — nur in wissenschaftlicher Form vorgetragen wird. Solche Beschäftigung — so fährt der Midrasch fort — schien der Römerin für Gott zu geringfügig. Sie machte auf eigene Hand Versuche, solche Pärchen zu Stande zu bringen, doch wie bald sah sie ein, dass ihre Arbeit vergeblich. „Dir schien — sprach der Rabbi zu der enttäuschten Römerin — das Werk so leicht und gering, in den Augen Gottes aber erscheint es ebenso schwierig wie gross." — Das Wort nun, mit dem der rabbinische

Weise jene Beschäftigung bezeichnet, lautet wörtlich: hakadosch-baruch-hu joschebh weos'e sulmoth, „Gott sitzt und fertigt „Leitern“, den Einen erhebt, den Anderen erniedrigt er u. s. w. Wir sehen also, dass man auch in spätester Zeit das Bild jener Himmelsleiter noch in seinem ursprünglichen Sinne zu deuten wusste, wie denn der hebräischen Ausdruck „Sullam“ von „schalabh“ herzuleiten ist, das „ineinanderfügen“ bedeutet, wie es von den Bohlen der Stiftshütte gebraucht wird, die meschulabboth „durch Zapfen eine in die andere gefügt“ genannt werden, wie das auch auf die beiden Stangen der Leiter und die in ihnen befestigten Sprossen sehr wohl passt. — Dass mit dem Kreislauf der Sonne schon in frühester Zeit ähnliche Vorstellungen sich verbanden, beweist schon der Umstand, dass auch bei der Heimkehr Jakóbs wiederum das ganze himmlische Heer in Bewegung gesetzt wird, in jenem Machnajim d. h. den beiden Heerlagern, die wohl ursprünglich die Sommer- und die Winterhälfte dieser solarischen Bahn bezeichneten, wie wir dies später sehen werden. Wenigstens finden wir die 12 Sternbilder der Ekliptik noch spät unter dem Bilde einer „Stufenleiter“ bezeichnet, s. Jalkut Hiob 912: Kulhun Mazaloth s'alkin kehaden s'ulma haphuch, alle diese Sternbilder der Sonnenbahn bewegen sich in umgekehrter Stufenfolge.“ Wir wollen schliesslich nicht verhehlen, dass möglicher Weise auch die natürliche Lage der Stadt Beth-El zu dem Bilde von der Leiter die erste Veranlassung gegeben haben konnte; denn die Stadt Beitin, wie sie jetzt heisst, liegt amphitheatralisch am Abhange eines Berges, wie sie auch der neuere französ. Gelehrte A. Guérin in s. Beschreibung Palästina's schildert: Le village Beitin s'élève en étages sur les pentes d'une colline. Eine gleiche Bezeichnung findet sich im Talmud Sabbath 26a. für die Gegend um Tyrus, indem es heisst, man fange die Purpurschnecke „mis'ulmoth schel Zor“ bis nach Chaipha hin.

Unter jenen Engeln nun, die an dieser Leiter auf und

niedersteigen, versteht die spätere jüdische Sage bald Jakobs eigene Gedanken, bald alle erschaffenen Wesen, von denen gesagt wird, dass sie am Throne Gottes immer von Neuem ihr Urbild (τὸ εἴκων, Di-ukna schel maala) anschauen, oder wohl auch die Völker, die sich in der Geschichte nacheinander erhoben, um Israel zu quälen, anzufeinden und zu verfolgen, so dass Jakob in einem poetischen Bilde dem schlummernden Kinde verglichen wird, das auf seinem Lager von den summenden Fliegen umschwärmt und allen Plagegeistern ausgesetzt ist, die auf ihm umherspringen und ihr Spiel mit ihm treiben — bis die bei ihm wachende Dienerin sie alle mit einem Mal verscheucht.

So erklärt sich denn allseitig, wie die Sage von Jakob sich vor Allem an die Stadt knüpfte, die in ihrem Namen Beth-El selber sich als Heliopolis, als die älteste Cultusstätte dieser Hauptgottheit der altsemitischen Naturreligion, zu erkennen giebt. Es ist beachtenswerth, dass an jene Oertlichkeit, die zunächst nur ein Stein war, an den sich der alte Sonnenkultus anlehnte, noch ein älterer Name geknüpft wird, den die „Stadt" früher gehabt haben soll, und zwar der Name Lus.

Zwar wird der Ort proleptisch schon zu Abr. Zeit Bethel genannt, und im Buch der Richter 1, 24 der angebliche Grund der Entstehung ihres früheren Namens in einer sehr dunkelgehaltenen Sage erzählt, doch scheint dieser Zusammenhang beider Namen weniger ein geschichtlicher, zeitlicher, als mythologisch-sachlicher. Denn Lus bedeutet zunächst den Baum, der nach alter Tradition vor dem Eingang jener Stadt oder Höhle stand und durch dessen Höhlung man den verdeckten Eingang zu derselben fand. Wir haben demnach auch in Bethel wieder die drei oder vier Hauptgegenstände zusammen, die im ältesten Semitismus das Objekt des Cultus ausmachten: eine natürliche Höhle, oder künstliche Hypogeen, das Symbol des dunklen Mutterschosses der Erde, der *χώρα γενέσεως*, einen Brunnen, das Bild des, die Frucht schaffenden

Elements und endlich einen Baum, das Bild der Frucht selber und der in ihr gegenwärtig gedachten zeugenden Göttinn, hier auch noch durch einen Stein, das Symbol und die Behausung des alles befruchtenden Sonnengottes, El, der höchsten Naturmacht, bei den Griechen Helios, des allwaltenden Herrn der Schöpfung, vervollständigt.

Als Repräsentant dieses blühenden grünenden Baumes erscheint hier nicht die Eiche, oder Esche, Tamariske, Cypresse, *sondern ein Lus genannter, der nach seiner Etymologie* verwandt ist mit unserem Nuss, dem lat. nux, das eigentlich den Kern sowohl des Nuss-, als auch des Mandelbaumes bezeichnet und daher wohl mit dem griech. νύξ, und dem lat. nox, Nacht, die als die Mutter aller Frucht (jedes kernartig Erzeugten) betrachtet ward, begrifflich auf Engste verwandt, wie denn das aram. nisja, von nasas, lediglich Kern (*κάρυον* Corylus, la coudraie, Haselnuss) bedeutet. Neben Lus wird Gen. 30, 37 Libhne erwähnt, die Weide oder Weisspappel, wegen ihrer hellen Farbe auch Silberpappel genannt, die nach Pausan. 5, 14. 3 und 5, 13. 2 ganz besonders dem Herakles geheiligt war. Er brachte sie angeblich den Hellenen, und so kam sie in den olympischen Spielen zur höchsten Ehre und allgemeiner Anwendung. Dass die Haselstaude aber, wie das Açvatthaholz, schon in Indien als eine Art Zauberstab oder Wünschelruthe in dem religiösen Glauben eine bedeutende Rolle spielt, hat Kuhn l. l. an unzähligen Gebräuchen und Sagen nachgewiesen. Wir können eine gleiche Fülle von mythologischen Vorstellungen, die sich an dieses Lus, oder den Nuss-, auch Mandelbaum knüpfen, aus dem hebräischen Alterthum, sowohl der frühesten, als auch der späteren Zeit anführen. Schon in der Genes. 30, 37 begegnet es uns in dem Stabe, den Jakob vor den erhitzen Schafen aufstellte, um auf ihre Geburt einzuwirken. Er nahm, heisst es dort, einen Stab aus frischem Weisspappelholz (libne), aus Nussbaumholz (Lus) und von der Platane (Armon), woraus hervorgeht, dass, man diesen

Bäumen Einfluss auf die Erzeugung kräftiger Jungen zuschrieb (siehe weiter unten). Wir haben die Sage über die Entstehung des Namens der Stadt Lus im Buche der Richter schon erwähnt. Dem Verf. ist offenbar die mythologische Bedeutung der Sage nicht mehr bekannt. Der Mann, der den Eingang in die Stadt zeigte, so lautet die Stelle, zieht nach dem Lande Chittim und baut eine Stadt, die er Lus nennt, wie es bis heute heisse. Der Name Chittim weist schon selber auf die Todtenstadt d. h. die Unterwelt hin, wie wir schon oben bei der Erklärung des Wortes Chêt angeführt. In diesem Sinne erklärt es auch die spätere Legende. Lus sei die Stadt, über die selbst der Todesengel keine Gewalt habe. Wenn die Greise, die dort leben, fühlen, dass ihre Zeit gekommen, gehen sie ausserhalb seiner Mauern und sterben. Danach wird Lus als eine Art Paradies, oder doch als der Lebensbaum darin betrachtet. Beresch. rab. 69 sagt: ein Nussbaum stand am Thore der Stadt, oder auch am Eingang der Höhle; dieser Baum war hohl und durch ihn stieg man in die Stadt hinein. Eine andere Stelle, Talmud Sota 46a. und Ber. v. 81 fügt hinzu: Lus sei die Stadt, in der man das Techelet — ein Himmelblau, das dem Krystall des Aethers oder der Meeresbläue glich, die als Symbol der höchsten Vollendung angesehen wurde — färbe, die Stadt, die „bis auf den heutigen Tag“ bestehe, die weder Sanherib, noch Nebukadnezar zu zerstören im Stande war, die, wie ein Theil des menschlichen Körpers, den sie selbst Lus schel schedra nennen, unverwüstlich sei u. s. w. Ja es wird im Talmud Succa 53 als Beleg dazu, dass der Mensch seinem Schicksal nicht entrinnen könne, dass wo er sterben solle, ihn seine eigenen Füsse hintragen, folgende Legende erzählt: Zwei bildschöne Jünglinge, Elichoref und Achija, die Söhne Sesai's (cf. 1. Kön. 4, 3), die als Geheimsekretaire des Königs Salomo angestellt waren, standen in höchstem Ansehen bei demselben. Da sieht der König eines Tages den Todesengel betrübt neben den beiden Jünglingen stehen. Warum

so traurig? fragt der König den Todesboten. Ich soll diese Beiden holen — lautet die Antwort. Sofort übergiebt sie Salomo seinen dienstfertigen Geistern, sie an den Ort zu bringen, (Mechusa de Lus), wo es keinen Tod gäbe. Kaum dort angelangt, sterben beide. Da spottet der finstere Bote der Vorsicht des Weisesten der Weisen und spricht: Wo der Mensch sterben soll, da rennt er selbst seinem Schicksal entgegen."

Darum wird vom Nussbaum, der in Kern und Schaale am deutlichsten die Entwicklung der Frucht darstellt und der deshalb vorzugsweise als das Bild der natürlichen Zeugung in der Thier- und Pflanzenwelt galt, mit Hinweis auf die animalische Zeugung gesagt, Bechoroth 3: wie die Hühner innerhalb 21 Tagen ihre Jungen ausbrüten, so braucht auch der Nuss- und Mandelbaum von seiner Blüthe bis zu seinem Fruchtkern 21 Tage, und zwar vom 17. Tammus bis zum 9. Abh, Tage, die auch nachmals als wichtige historische Wendepunkte für die Geschichte Israels religiöse Bedeutung behalten haben. Aber auch in Bezug auf den Menschen wird jenes letzte rudimentäre Organ am Rückgrat, gewöhnlich das Schwanzbein, Os coccygis genannt, wegen seiner schwellenden Form bei den Hebräern Lus schel schedra „die Nuss oder Mandel der Wirbelsäule" geheissen, als der Punkt bezeichnet, von dem bei der leiblichen Auferstehung die Metamorphose ausgehen wird, selbst unverwüstlich, aber zugleich der Sitz des bösen Prinzips, der Sünde und Zerstörung, oder wie es im Abhkat Rochel heisst: der Löffel der Fäulniss, Tarwad rekebh, Cochlear putretudinis (vgl. Kuhn l. l. p. 204). Ausführlicheres hierüber enthalten Beresch. r. 28. Vajikra rab. 18. Kohel. r. 12. Sohar Waëra 28. Nach dem Talmud Baba kam. 16 verwandelt sich nach 7 Jahren dieses Rückgrat in eine Schlange, was wohl auf die dann erwachende Sinnlichkeit, oder auf die Umwandlung nach dem Tode sich bezieht. In der mystischen Anschauung der Alten wird unter dem Mythos vom Baume der Erkenntniss im Paradiese ganz besonders der geschlecht-

liche Umgang verstanden, wie wir dies bereits oben p. 320 an dem Segensspruch (Beracha) des Brautpaares nach einem alten Hochzeitsritual angedeutet, welcher beginnt: „Baruch ascher zag eggus began Eden, schoschanat ha-amakim, al jimschol sâr bema'ejan chas'um." Der Commentator desselben erklärt: Eggus remes le-erwatha schel Chawwa vgl. Hohesl. 6, 1, wie denn der Baum der Erkenntniss und der Sündenfall als das Erwachen des sündhaften Erkennens (vgl. jada' in dieser Bedeutung Gen. 4, 1), dessen mystische Vergleichung mit dem Nussbaum (Eggus begimatria cheth) oder dem Mandelbaum (Schoked), sowie die Symbolisirung des Verstandes durch Lus, schezobh'im ba techelet, „durch den man die höchste Vollkommenheit erreichen könne", wir hier nicht weiter verfolgen können. —

Wir wenden uns deshalb zur Betrachtung der biblischen Sage zurück. Wir brauchen den weiteren Verlauf der Erzählung über Jakobs Erwachen und Gelübde hier nicht speziell zu erörtern, da sie dem Sinne, der der alten Sage in der Umbildung gegeben wird, vollkommen entspricht.

Denselben Grundgedanken finden wir nun auch in der Erzählung, wie Jakob am Brunnen den Stein, den die Hirten allein nicht fortzuwälzen vermögen, beim Anblick der Labanstochter sofort von der Mündung des Brunnens abwälzt. Der Sinn der Sage kann nach der bereits oben gegebenen Andeutung nicht schwer zu entziffern sein. Der Stein, der auf der Oeffnung des Brunnens liegt, ist nach der ursprünglichen Bedeutung des Mythos das Todesloos, der trotz aller Geburt, die das Leben schafft, doch immer wieder, gleich dem Stein des Sisyphus, zurücksinkt und sie dem Untergang verfallen lässt, wie es die Trauerklage des ganzen Heidenthums bildet. Erst das Volk, das sich zur Stufe der Paternität, oder was gleichbedeutend, des schöpferischen Geistes erhob, das über die stoffliche Materie zum Begriff der, diese erst belebenden Kraft aufschwang, konnte auch den Stein, der nun auch eine höhere sittliche Bedeutung, die, der Sünde, bekam, wie

Jakob abwälzen. Das wird im Mythos von Jakob, der am Brunnen die Rahel erschaut, das Weib, das ihm eine neue reinere Nachkommenschaft verspricht, bereits dem Sonnengott oder doch dem Helden des Lichtes zugeschrieben, der in der That eine neue geistige Weltanschauung zu erzeugen bestimmt war. „An dem Stein, sagt ein alter Midrasch, den der Morch ha-Morch anführt, den er fortzuwälzen sich selbst ermannte (dehawe mithgoschesch), vermagst Du seine Kraft, die Stärke seiner Energie zu beurtheilen.“ Das ist der Sinn, der jenem *λίθον φέρειν* schon im Mythos von Sisyphos beigelegt wird, und zu dem wir auch in der jüdischen Sage, die ihn in ihrem Sinne noch viel reicher entwickelt hat — s. den Midrasch z. Stelle — nichts hinzuzufügen haben.

Die Brunnenscene führt uns unmittelbar zur Betrachtung der nun folgenden Geschichte von Jakobs Aufenthalte im Hause Labans. Keine Erzählung aus dem Leben der Erzväter spricht so unmittelbar für die Richtigkeit der Bedeutung, die unsere Untersuchung jenen alten Sagen beilegt, als diese. Der Sonnengott, im Dienste Laban's, des Mondes d. h. als der Schemesch in der Function, die schon der Name im Hebräischen bezeichnet — man denke an das im späteren Sprachgebrauch ganz gewöhnliche „meschamesch mittatho“ oder „taschmisch“ für den Coïtus — als der, durch sein Licht den Mond, sein Weib, erst befruchtende, oder zum Zeugen befähigende Gott, ist eine in allen Naturreligionen so gewöhnliche und oft vorkommende Vorstellung, dass selbst, wenn in den Mythologien nicht unzählige parallele Züge vorkämen, uns kein Zweifel über seine wahre Bedeutung übrig bleiben würde.

Wir haben in unseren früheren Ausführungen über Lunus-Luna, oder den, hier als Mann auftretenden Mond, Laban, schon wiederholt auf den Grund dieser Erscheinung hingewiesen. Wir haben den Sonnengott in dem lydischen Herakles-Sandan erkannt, der im Dienste des Mondes, der Omphale d. h. der schwellenden schwangeren Luna, Wolle kräm-

pelt; *bekannter jedenfalls sind* die *Vorstellungen* des, die Schafe bei Admet weidenden Apollo (der deshalb geradezu Nomios genannt wird) oder Hermes, und am bekanntesten und populärsten wohl die Gestalt des Herakles, der als Dienstmann des Eurystheus ihm jene 12 Arbeiten oder Heldenkämpfe verrichtet, die nicht unschwer als ebensoviel mythische Einkleidungen zu erkennen sind für Naturerscheinungen, wie sie die Sonne in den 12 verschiedenen Monaten des Jahres bewirkt. Die Knechtschaft des Herakles beim Eurystheus, sagt O. Müller, Dorier II, 419, wird sehr verschieden motivirt; das Dienen des Helden bleibt indess bei allen Variationen das Hauptmoment. Auch hierin ist die Parallele mit Apollo's Knechtsdienst zu Pherä unverkennbar. Beide dienen einen *ἀΐδιος ἐνιαυτός* d. h. 8 Jahre und 3 Schaltmonate. Der Abweichungen des Mythos sind hier eine Unzahl. Aehnlich befruchtet Herakles in 7 oder 50 Nächten die 50 Töchter seines Wirthes zu „Thespiä“: es ist die Sonne, die dem Monde gleichsam 50 Mal beiwohnt und danach 50 cyklische Mondmonate zeugt. Zu Nemea verehrte man 360 angebliche Genossen des Herakles (Aelian, v. h. 4, 5): offenbar auf das Jahr von 360 Tagen bezüglich. Aehnlich dient Jakob 2 Mal 7 Jahr um seine Tochter und 6 Jahr um seine Schafe, was auf einen Cyklus von 20 Jahren schliessen lässt, dessen historische Basis uns nicht weiter bekannt, jedenfalls aber mit der *Zwölftheilung* des *Jahres*, *entsprechend* den 12 *Stämmen* des Volkes, schon früh in Verbindung gesetzt sein musste.

Von Labans Schwester (Rebecka) haben wir in einem anderen Zusammenhange bereits gesprochen. Von einer Frau Laban's erwähnt deshalb auch ganz natürlich die bibl. Sage nichts — der später erdachte Name Adina und für die 3 Söhne Laban's: Beor, Elib und Morasch kommt hier nicht in Betracht. Aber dafür treten in der bibl. Sage seine beiden Töchter, Lea und Rahel, um so schärfer hervor. In ihren Namen und der Art, wie die Schrift sie schildert,

ist uns schon ihr Wesen deutlich genug bezeichnet: es sind gleichsam die beiden Gegensätze, die das Antlitz Luna's — hier durchweg durch die Mondstochter bezeichnet — darbietet. Lea, von Laa, überdrüssig, matt, schmachtend sein, bezeichnet Luna mit halbverschleiertem, mattem, blassem Antlitz, also die trübe, hässliche, daher die auch vernachlässigte oder doch ungeliebte Frau. Ihre Augen waren „rackoth“ zart, schmachtend, von schwachem Glanz. Dagegen wird Rahel ausdrücklich als schön von Antlitz, und von einnehmender Gestalt geschildert, so dass schon der erste Blick auf die liebreizende Verwandte — Gen. 29, 10 hebt 3 Mal hervor, dass sie die Tochter Laban's, „Achi immo“ des Bruders seiner Mutter Rebecka war — den Jakob, der, nebenbei gesagt, nach der Berechnung der Bibel damals erst 84 Jahr alt war — in Liebe für sie erglühen lässt.

Doch noch ein anderer Umstand erinnert uns nur zu deutlich daran, dass wir es hier nicht mit wirklich geschichtlichen Personen, sondern nur mit personificirten, aus einer anderen Welt entlehnten Gestalten zu thun haben. Jakob heirathet nämlich nach der Schrift selber beide Schwestern bei Lebzeiten nebeneinander, was man gewöhnlich mit der patriarchalischen Licenz erklärt, was aber, wenn diese Erzählungen wirklich auf dem Boden des hebr. Volkes erwachsen wären, gewiss nicht zu lesen sein würde, da dergleichen Heirath gegen das ausdrückliche Verbot des sog. Mosaismus verstiess, s. Levit. 18, 18 und also gegen alles Herkommen war. Allein man fand eben diesen Zug bereits im Mythus der Vorzeit so vor und brauchte ihn um so weniger zu beseitigen, als ja Lea ihm eigentlich gegen seinen Willen aufgezwungen wurde. Wenn auch von König David ein Gleiches berichtet wird, so hat hier die umbildende historisirende Sage die beiden Töchter Saul's als David's gleichzeitige Weiber nicht mehr geduldet, sondern eine nach der anderen sein Weib werden lassen.

Noch deutlicher als bei Lea zeigt der Name Rahel's, welches Bild dem Mythus bei ihrer Gestalt vorgeschwebt.

Rahel heisst im Hebr. wörtlich: das Lamm, und zwar das Mutterschaf, das weissflockige und starkfliessige Thier, das ganz besonders einem Nomadenvolk und Viehzuchttreibenden nicht bloss wegen seiner wirklichen Schönheit, sondern auch um seiner vortrefflichen Eigenschaften willen vor Allem lieb und werth sein musste. Wird es doch in der bekannten Lessing'schen Fabel eine noch grössere Wohlthäterin der Menschheit genannt, als selbst die Biene: seine Wolle ist nothwendig — der Honig nur — angenehm. Das Schaf giebt uns seine Wolle selbstlos, ohne alle Schwierigkeiten; bei der Biene muss man immer erst den Stachel fühlen." Aber auch das Alterthum sah in dem Schaf, wenn auch mit anderen Augen, ein Bild der höchsten Verehrung. Wurzelhaft ist das Wort Rachel mit ragal, vorwärtsschreiten, verwandt, ganz wie das griech. *πρόβατον* von *προβαίνω* abzuleiten: die dahinschreitende Heerde, das Zugvieh, wie denn *πρόβατα*, ähnlich dem *θρέμματα*, als die gewöhnliche Bezeichnung der Kleinen, d. h. der heranwachsenden Kinder galt. Möglich, dass Rachel sich sprachlich auch mit dem racham, rechem oder raâm = *ῥήγνυμι*, für die Bewegung des Gebärens, berührt. Begrifflich ist das griech. *ὄϊς* und lat. ovis, Schaf, mit dem Wesen von „Rachel" nahe verwandt: beide bedeuten eigentlich Eimutter, wie dies Bachofen Gräbers. 22 ausgeführt, indem das Schaf nach dem Vorbild der, so offen und leicht vor sich gehenden Vogelgeburt (*ἔτι κυόμενον ἐν τῷ ὠῷ*) recht eigentlich als der Typus der gebärenden Mutter erscheint, überhaupt als ein treues Bild der Bona Dea d. h. der allnährenden, in Fülle mehrenden und zugleich alles zähmenden „Natur" verehrt wurde, daher ihre Namen Auxesia, Damia — ein Pendant zur Amme Debora, oder der, den süssen Honig bereitenden Biene (s. oben 320).

Bachofen hat in s. M. R. 218 sehr überzeugend dargethan, wie das Schaf gerade in seiner Eigenschaft als *θυγάτηρ τῆς πόλεως* auf der Stufe des ältesten Mutterrechts

hervortritt. In der Hervorhebung des Tochterverhältnisses bei den libyschen Amazonen liegt eine besondere Betonung der Liebe, wie sie die Tochter zu der Mutter empfindet, sowie der Anerkennung der Unterordnung des Kindes unter die Mutter. Apollonius erzählt in s. Argonaut. IV, 1318—20, wie die libyschen Heroïnen sich dem Jason mit folgenden Worten ankündigen: „Wir sind die Schafhüterinnen (*οἰοπόλοι*), die chthonischen Göttinnen, mit Rede begabt, Heroïnen, Libyens Töchter, die streng auf ihre Ehre halten.“ Sie erscheinen in ihrer Verbindung mit den Schafen als die guten allzeugenden Mütter. Auch im Mythus der Argonauten spielt das goldene Vliess eineHauptrolle. Es ist das Symbol der unbefleckten Reinheit der Abstammung, das sich an das Schaf- oder Widderfell als ältesten Ausdruck des ehelichen Bettes knüpft. Ungemischt strahlend, goldflockig (*χρυσοῦν* = *ῥυσοῦν*) erscheint das Vliess, wenn kein Makel, keine Skia, keine nota proles seinen wollenen Teppich befleckt (*ἄφθιτον στρωμνὰν κῶας*, s. Bachofen M. R. 222). Auch wir sagen: ein in der Wolle gefärbter d. h. eine ächte Vollblutart, wie schon der Talmud Chagig 15 es ausdrückt: alle Wolle, die vom Hause aus rein ist (denaki agabh immeh) und versteht darunter die Unbeflecktheit der Abstammung. Nach den alten Anschauungen bilden die Wolken eine Heerde Schafe, die Helios weidet. Die sonnigen Wolken nennt Fulgentius s o l i s a r m e n t a (cf. Eusthat. Od. *μ*, 130: Helios auf Thrinakia weidet 350 Rinder und ebenso viel Schafe, wie die gekräuselten, die Lämmerwölkchen genannt werden; vgl. *μῆλα*, das zugleich S c h a f e und A e p f e l bedeutet (nach der pfirsichartigen Weichheit oder dem Fliessenden, Rieselnden der Wolle, vgl. Forchhammer, Hellenika p. 57, wo *πρόβατον* mit dem, durch die Wiesenschur fliessenden Wasser verglichen wird, daher der Ausdruck V l i e s s).

Auf verwandte Vorstellungen von den bald weissen, bald purpurnen Wolken, wie Simonides das goldene Vliess schildert (Schol. Apollon. Arg. IV, 177), die eine Heerde

oder Kinderschaar des Sonnengottes selber genannt werden, führt nun auch der Name der Labanstochter Rahel zurück. Sie ist es, die ihrem Vater die Theraphim entwendet, jene phallischen Zeugungs- oder Heerdgötter, wie wir sie auch bei den alten Griechen, Römern und Etruskern unter dem Namen Lar familiaris, oder der Dii animales kennen, cf. Bachofen, Tanaquil 167 ff. Die dunkle Etymologie des Wortes Teraphim scheint auf Taraph, oder Beth turpa zurückzuführen d. i. pudendum, turpitudo, siehe Aruch s. v. *und* die Sagen über den Zauber, den Laban durch sie über Jakob ausübt, s. den Midrasch Beresch. r. und Jalk. Reubeni z. St.

Die Verbindung des Lammes aber mit der alten Belus-Heraklesreligion, seine Beziehung nämlich zu der obersten Lichtmacht, oder dem fons lucis, wie er sich im Vollmond offenbart, wird uns noch von einer anderen Seite her bestätigt. In Rom bildet das Lamm, Agnus, das Symbol der Keuschheit und Treue, der castitas und fides; es ist der höchsten Lichtmacht geheiligt. Man denke an die Bedeutung der Idus als Jovis fiducia (vgl. ovis idulis, Makrob. 1, 15), *die* Wolle ist der heilige Stoff, dessen sich die Lichtpriester ausschliesslich bedienen; der römische Flaminat setzt den religiösen Abschluss der Ehe durch *Confarreatio* voraus (s. Gaius I, 112): zwei Stühle werden neben einander gestellt und unter sich verbunden. Ueber beide breitet man das Fell eines L a m m e s, das als Hochzeitsopfer geschlachtet wird. Auf dieses Lager setzen sich die Verlobten mit verhülltem Haupte nieder u. s. w.

Dass nun auch der biblischen Rahel dieser Gedanke der ächten, ehelichen Geburt ursprünglich innewohnt, werden wir ganz besonders aus dem, was uns die hebr. Ueberlieferung über die Geburt des jüngsten Sohnes derselben, die der Mutter selbst das Leben kostete, berichtet, auf's deutlichste ersehen. Die Mutter nennt ihn B e n - o n i, Sohn meiner, sich erschöpfenden Zeugungs- eigentlich Sonnenkraft, der

Vater nennt ihn Ben-jamin d. h. Sohn, der auch von einem legitimen Vater erzeugt ist, was durch rechtsseitig (ächt, von eh-icht, wie ἔτεος in dem Ausdruck Eteokreten, Eteocles etc.) im Gegensatz zur blossen linksseitigen d. h. einseitigen Muttergeburt, ausgedrückt ist — ein Unterschied, über dessen weite Tragweite für das Verständniss der Entwicklung der Ehe im frühesten Alterthum uns Bachofen in s. M. R. die voll- und mustergültigsten Aufschlüsse gegeben, siehe l. l. unter Links. Wir kommen bei unserer Untersuchung über die Geschichte der Stämme auf diesen wichtigen Punkt zurück.

Dass Rahel durch diese uralte mythische Vorstellung nicht bloss in der ältesten Sagengestaltung der biblischen Erzählung zur Lieblingsfrau Jakobs werden musste, sondern diese sympathische Frauengestalt auch für die ganze spätere Sagenentwicklung geblieben ist, dass sie namentlich für das gesammte Israel die typische Bedeutung einer schützenden und über Israels Geschick wachenden Ahnfrau gewonnen, darf uns nach dem bisher Angedeuteten nicht Wunder nehmen. Erscheint sie doch überall in der Sage als die praesens Dea, die ächte Mutter des Volkes, an deren Grab Joseph schon bei seiner Fortführung nach Aegypten Trost und mütterlichen Zuspruch empfängt, von der auch Saul bei seiner unverhofften Wahl zum Fürsten jene Wahrzeichen an ihrem Grabe in Zelzach d. i. im Helldunkel erhält, indem sie ihn angeblich mit dem Geflimmer der im Meeresspiegel in tausend Lichtwellen wiederstrahlenden Sonne blendet; die der Prophet Jeremias ferner über den Untergang ihres Volkes klagen und wimmern hört, und die selbst in spätester Zeit noch als die Schutzheilige ihres Volkes verehrt ward, so dass man ihren Namen von Ruach-El d. h. wie gleichbedeutend mit „Gottes Geist“, (wie wir es im Tana de be Eliahu c. 30 finden), ableitete und ihn der Schechina oder Em eljona gleichstellte. Gewiss ist, dass die, ursprünglich rein der Naturreligion angehörige Vorstellung von dem guten, zeugungskräftigen Schaf, alsbald auf

das Gebiet des Sittlichen übertragen, zu der, vom selbstlosen, sanften und **geduldigen Lamm** wurde, ein Bild, das schon Deutero-Jesaias 53, 7 auf das Volk Israel anwendet, indem er es als den leidenden **Knecht Gottes** verherrlicht, der, wie das Lamm zur Schlachtbank geführt, kaum den Mund aufthut und vor seinen Scheerern verstummt. Daher die Volkstradition in Israel, dass Esau's Reich nur durch einen Sprössling aus dem Hause Rahel's fallen werde, und alle die Vorstellungen, die Israel selbst als Märtyrerstamm darstellen, wie sie später auf **Jesus** als Lamm Gottes in so reichem Masse übertragen wuden. In Rahel symbolisirt auch **Dante** das beschauliche Leben und lässt Beatrice (die beseligende Gotteslehre) neben Rahel ihren Sitz im Himmel nehmen, welche Deutung ihm vielleicht aus den jüdischen Anschauungen seines Freundes Immanuel geflossen sein konnte.

Betrachten wir jetzt den weiteren Verlauf der biblischen Erzählung. Laban nimmt Jacob freundlich auf, dieser weidet jenem die Schafe und erbietet sich, um Rahel 7 Jahre zu dienen. Laban ist damit einverstanden; aber als die Zeit heranrückte, sie ihm zu geben, veranstaltet er ein grosses Mahl, ladet dazu alle Einwohner der Stadt ein. Am Abend aber nimmt er seine Tochter Lea und führt ihm diese statt der Rahel zu, und „siehe, am anderen Morgen war es Lea." Als Jacob ihn darüber zur Rede stellt, sagt Laban, es sei nicht Brauch am Orte, die jüngere Tochter vor der älteren zu verheirathen. Laban wird hier in sehr ungünstigem Lichte dargestellt; die Sage nennt ihn gar den Meister aller Betrüger; aber auch schon Deut. 26, 5 heisst es: Arami obbed abhi, das gewöhnlich: „mein Vater war ein umherirrender Aramäer" übersetzt wird, aber auch auf Laban bezogen zu werden pflegt: Der Aramäer (Laban) wollte meinen Vater (Jacob) zu Grunde richten. Dem Laban entspricht in der griech. Sage ungefähr der, gleichfalls zu einem strengen Herrscher historisirte Mondgott Minos. Wie Laban, so erscheint auch Minos auf Creta als ein strenger, grimmer Herrscher (*ὀλοόφρων*), der

mit seiner Gemahlin Pasiphaë die armenta solis bei Gortys und in den Schluchten des diktäischen Waldgebirges weidet. Er steht mit Heracles in einem ähnlichen Verhältniss, wie Laban mit Jacob. Die Sage lässt den Stier, den Minos unter seiner Heerde gelassen, von Herakles nach Mykene bringen, dort freigeben u. s. w.

Deutlicher noch tritt uns der ursprünglich mythologische Sinn dieser Erzählung bei Vergleichung des ägyptischen Mythus entgegen. Es ist insbesondere der ganz eigenthümliche Zug der Sage, dass Jakob erst am anderen Morgen erkennt, dass es Lea war, die er zum Weibe erhalten. Ber. rab. 70, 17 erklärt dies so: Lea habe nicht gesprochen, oder doch Jakob in dem Wahne gelassen, sie sei Rahel, und darüber von Jakob zur Rede gestellt, ihm erwiedert: ich bin nur Deine eigene gelehrige Schülerin; wie Du Deinem Vater, der Dich fragte: bist Du Esau? sagtest: ja ich bin's — so sagte auch ich, als Du fragtest: bist Du Rahel? ja, ich bin's!“ — Oder nach anderer Version sei auch Rahel mit im Einverständniss gewesen und habe geschwiegen, oder die Zeichen, die sie von Jakob erhalten — wohl das Unterpfand, oder den Lotuskranz, (s. weiter unten) — heimlich ihrer Schwester gegeben, vgl. Bab. bathr. 123 u. J. J. Heidegger, hist. s. Patriarch. II, Exc. 25, 10). Ganz denselben mythischen Zug finden wir nun aber in der ägyptischen Mythologie von Osiris mit der Isis und Nephthys erzählt. Plutarch hat uns denselben in s. Schrift de Isid. et Osir. 14 u. 68 — s. Ausg. v. Parthei 201 — in seiner vulgären Form, neben der noch allerlei Varianten existiren — erhalten. Osiris kommt zur Nephthys, der Schwester der Isis, und hält, ohne sie zu erkennen, indem er sie für Isis hält, Beilager mit ihr. Isis merkt den Ehebruch erst dadurch, dass sie als Kennzeichen den zurückgelassenen Lotuskranz (das Mililotum, oder auch wohl den wildwachsenden, aufschiessenden Lotus, der als Merkmal der hetärischen nächtlichen Sumpfzeugung gilt) erblickt, das Kind aufsucht und erzieht und an ihm (dem Hundsstern)

einen treuen Wächter und Begleiter findet, den hundegestaltigen Anubis. Vergl. Bachofen, Gräbers. 34 und 321. Es ist damit die, während der Nacht, oder des Herabsteigens des Osiris in die Unterwelt, in das Amenti (d. h. wohl während der Winterzeit besonders in Aegypten, in den Niltiefen (ἐν ἀβύσσοις) sich in üppiger Wucherung entwickelnde Vegetation gemeint, wie es denn auch hiess, Osiris habe die Isis auch nach seinem Tode noch umarmt und mit ihr den schwachfüssigen, vorzeitigen Harpocrates erzeugt. Besonders wird die lautlose Grabesstille, wie sie im Bereich jener wilden Sumpfzeugung waltet, hervorgehoben, vgl. Bachofen, Gräbers. 335. Harpokrates führt darum auch den Beinamen Sigalion. Merkwürdig ist, dass auch von Rahel, wohl aus derselben Naturbedeutung her, noch in der späteren jüdischen Sage gerade der Zug dieses tiefen Schweigens hervorgehoben wird, s. Esther rab. 6: Rachel tafsa pelech schel sch'tika, R. habe tiefes Schweigen beobachtet, deshalb stammten auch die Schweiger Saul und *Esther von ihr ab, und ähnlich von* Lea, über die man nach Ber. rab. 71, 2 gespottet, weil sie im Dunkelen eine Andere war als bei Tage (ên s'ithra kig'luja). Es soll mit diesem Mythus überhaupt die rasche Vergänglichkeit jener üppigen Sumpfvegetation ausgedrückt werden. Weiss sie so rasch zu schaffen, aus sieben Jahren 14 zu machen, wie Jakob, dem die Zeit so rasch verflog, wie einige Tage, so eilt sie auch über Nacht dem Untergange entgegen, und arbeitet mit gleicher Schnelligkeit dem Tode in die Hände. Ebenso aber auch wie vom Lamme wird die Keuschheit und Züchtigkeit (Zeniuth) in der späteren Hagada ganz besonders an Rahel gerühmt und als deren typisches Attribut bezeichnet (vgl. Talm. Megilla 13. Schir Haschir. rab. 6, Keuschheit des Lammes im Gegensatz zur Ziege, Sabbath 49).

Dass auch die List, die Jakob gegen Laban anwendete, um sich die besten und kräftigsten Schafe zu erwerben, auf das Gebiet des, im Alterthum unter dem vermeintlichen Ein-

fluss des Mondes und der Gestirne stehenden Gedeihens der Viehzucht zurückweist, geht aus dem dort angegebenen Kunstgriff, dem Aufstellen der Stäbe vor die erhitzten Thiere, selber deutlich genug hervor, hat aber auch eine Beziehung auf das sittliche Gebiet der Generation und Kinderzucht, die damit in enge Verbindung gedacht wird, wie denn θρέμματα, die Thierjungen, eine ganz gewöhnliche Bezeichnung auch der aufzuziehenden Kinderschaar bildet, wie dies Bachofen, d. lykische Volk p. 54 u. M.-R. 395 von den Lykiern u. a. hervorgehoben. Jakob stellt buntgeschälte Stäbe von Weiden (Weisspappel), Nussbaum und Platane, denen ganz besonders ein, die leichte und kräftige Geburt fördernder Einfluss (s. darüber A. Kuhn, Herabk. p. 218—238) zugeschrieben ward, vor den Tränkrinnen der erhitzten Schafe und Ziegen auf, zu einer gewissen Zeit werden sie entfernt, und das bewirkt, dass er eine veredeltere Sorte bunter gesprenkelter und dunkelfarbiger Jungen erzielt, eine kräftige Sommerzucht, während Laban dagegen die schwachen, vielleicht nur im Winter geborenen erhält. Dass solche Vorstellungen schon bei den alten Indiern und sämmtlichen indogermanischen Völkern vorhanden waren, hat Kuhn an einer Menge von Bräuchen und Sagen nachgewiesen, s. l. l. p. 187 ff. Dass künstliche Mittel bei der Thierzüchtung zur Erzielung edlerer Racen angewandt wurden, bezeugt Aristot. h. anim. 3, 12. Aelian h. anim. 8, 21. Strabo 10, 1. 14. Plinius h. n. 39, 9, in Bezug auf Pferde bes. Oppian Cyneg. 1, 331; siehe überh. Bochart, Hieroz. I, 618. Dass ein solcher Stab auch bei den alten Hebräern in abergläubischem Ansehen stand, bezeugt Hosea's Klage 4, 12: Mein Volk befragt sein Holz, sein Stab soll ihm Orakel geben etc. Ueber andere Semiten vgl. Chwolson, d. Çabier, bes. II, 217—239 über die Verehrung des Gottes S e h e m â l, — der wohl der l i n k e n Seite entspricht (hebr. S'môl), die als unglückbringend, sinistra und als b ö s e s Prinzip, später mit dem „S'ar schel Esav“, auch S a m a ë l genannt, identificirt zu sein scheint — wie denn

Chwolson auch den Ausdruck „nichaschti“, Gen. 30, 27, auf die, von Laban gebrauchten magischen Mittel deutet, wie sie gerade bei den Harranischen Mondverehrern ganz besonders in Blüthe standen. Dass zu jenem Stabe oder Stäben, wie bei der sog. Wünschelruthe, Holz vom Nussbaum, Lus, mit in Anwendung kommt, hat sein Analogon an den Reisern oder Ruthen aus allerlei saftigen, heiligen Bäumen, wie der Eberesche, dem Kreuzdorn, dem Wachholder u. s. w., auf die Kuhn in s. Buche ausführlich eingegangen. Solche Stäbe wurden vor den Ställen, oder auf dem Düngerhaufen aufgesteckt, um eine kräftige Zucht zu gewinnen, oder es wurde das Jungvieh beim erstmaligen Austrieb damit geschlagen. An die oben erwähnte Sage von Lus, dessen Eingang man nicht finden konnte, erinnert noch besonders eine, von Kuhn mitgetheilte deutsche Sage, l. l. p. 218: ein Hirt findet dadurch den Eingang zum Ilsenstein, dass an seinem Stabe, ohne dass er es weiss, eine Springwurzel sich befindet. Weiteres verdient bei Kuhn l. l. nachgelesen zu werden, insbesondere über die phallische Bedeutung jenes schon von Pausan. 9, 40. 6 so stark betonten Stabes (σκῆπτρον, oder der virgula divina), die auch Jakob, Genes. 32, 11, so bedeutsam hervorhebt: ki bemakli abharti eth ha-Jarden.“ —

Aber auch durch die ganze, jetzt so umständlich und breit erzählte Wendung der Sage, wie Jakob mit seinen Weibern und Kindern heimlich das Haus Laban's verlässt, dieser ihm nachsetzt und nach einer, nicht ohne gegenseitige Bitterkeit, erfolgten Auseinandersetzung schliesslich friedlich von ihm scheidet, schimmert, was das sprachliche Colorit der Darstellung anbetrifft, die ursprüngliche mythische Natur der Ueberlieferung noch ziemlich deutlich und unverkennbar hindurch. Es ist als hielten zwei innerlich divergirende Religionssysteme, wie die Minyer oder Mondverehrer und die Herakliden, das Sonnengeschlecht, oder wie in dem gewaltigen Epos der Inder, die Kuru's und Pandu's, mit einander Abrechnung. Wir heben einzelne Momente, die an den vormaligen mythischen Zu-

sammenhang erinnern, hervor. Der Ausdruck Laban's: „Du hast mir mein Herz gestohlen“, Gen. 31, 20. 26 für das einfache: täuschen, ohne Vorwissen Jemandes etwas thun; das „wajadbek otho behar Gilead“ für, einholen erreichen; dsgl. warum warst Du versteckt beim Entfliehen? — ebenso „Du bist gegangen, weil Du Dich nach Deiner Heimath, Deinem Vaterhause, gesehnt hast“ (ki nikhsof nikhsafta), das deutlich an den Silberschein des Mondlichtes erinnert, wie denn nach Bachofen M. R. 314 drei Stufen des Kosmos und auch der Geschlechter unterschieden werden; die lunarische nimmt hierbei die Mitte zwischen dem chthonischen Erz und dem Gold der Sonne ein, ebenso ist von einem silbernen Geschlecht und von dem *ἄργυρος σεληναῖος* die Rede. Nicht minder bedeutsam erscheint es, wenn Jakob spricht: wäre nicht der Gott meines Vaters Abr. und der Pachad Jizchak's, d. h. das Grauen vor dem Bösen, dem Drachen der Tiefe (auch Gen. 28, 13 ist neben: der Gott Deines Vaters Abr., auffällig nur „der Gott Isaaks (ohne den Zusatz Vater erwähnt) mit mir gewesen etc. Ferner nennt Jakob wohl nicht irrthümlich seine Kinder „seine Brüder“ nach Ber. rab. in heiliger Sprache, d. h. nach alterthümlichem sakralem Gebrauch. Am stärksten tritt dieser Charakter der Sage in dem Schlusse an den Tag. Jakob und Laban richten einen Steinhaufen auf, gleichsam als terminus, Grenzstein zwischen dem beiderseitigen Gebiete, das sie nicht in feindseliger Absicht gegen einander überschreiten wollen, und nennen die errichtete Pyramide einen Steinzeugen, Gal-ed (daher die Benennung jenes Landstriches Gilead), das noch in aram. Sprache hinzugefügt wird. Solche steinerne Wahrzeichen waren dem gesammten Alterthum nicht fremd, sie stellten gleichsam den gegenwärtigen Gott selber dar, wie ihr Name *ἕρμα, ἑρμεῖα, ἑρμαῖοι, λόφοι* s. Preller, gr. Myth. I, 250 bezeugt, der dem hebr. charma (Hermes) entspricht. Sie bildeten die lebendigen Wächter des cerealischen Gesetzes, vgl. Bachofen, Gräbers. 208 und

rechtfertigen schon in diesem Sinne den Ausdruck *λίθος ἔμψυχος*.

Hiermit ist denn Jakob wieder an der Grenze des gelobten Landes angelangt. Es beginnt gleichsam die Anabasis, seine Wiederkehr. Darum heisst es aber auch in der bibl. Erzählung Genes. 32, 1. „Und Laban stand am Morgen frühe auf, küsste noch einmal seine Söhne und Töchter, segnete sie, und ging dann und kehrte wieder an seinen Ort zurück. Jakob aber zog seines Weges: da begegneten ihm Engel Gottes. Und Jakob sprach, da er sie sah: Das Heerlager Gottes ist dies, und er nannte den Namen jenes Ortes „Machnajim" d. h. das Doppellager."

So hiess bekanntlich eine nachmals berühmte Stadt, die hier an der Grenze des Landes gelegen war. Der Name entspricht dem lat. Plurale tantum: Castra, bedeutet aber mythologisch wohl die, von jeher als eine doppelte Welt unterschiedenen, sichtbaren und unsichtbaren Wesen, oder wie wir sagen, die Körper- und die Geisteswelt, oder wie es die hebr. Sprache ausdrückt: die oberen Wesen (Eljonim) und die unteren (ha-tachtonim), d. h. die (himmlische) Götter- und die (irdische) Menschenwelt.

Nichts spricht entschiedener für *unsere* Ansicht von dem ursprünglich mythologischen Charakter unserer Sage von Jakob, als dieser Zug, dass ihm, gleichwie beim Auszuge d. h. dem Niedergange der Sonne, der Winterhälfte des Jahres, so auch bei seiner Heimkehr d. h. bei dem Aufgange, *oder der Sommersonnenwende*, das ganze Heer himmlischer Wesen erscheint und sich wie im Rhythmus um ihn bewegt. In der That lässt auch die naivpoetische Sage des Midrasch, Beresch. r. 74, natürlich um den persönlich vorgestellten, wiederkehrenden Erzvater, das ganze *himmlische* Heerlager, oder wie es wörtlich heisst, eine ganze Schaar von Engeln um denselben tanzen und springen; so arglos, dass (nach altjüdischer Anschauung von der Stärke der Kopfzahl, auf die die göttliche Majestät sich herablässt,)

sogar genau berechnet wird, wie stark das Personal dieses himmlischen Corps gewesen sei, und dabei die beträchtliche Zahl von 600,000 tanzenden Engeln herausgebracht wird.

Schon Pythagoras, der alte Philosoph von Samos, soll, wie bekannt, eine ähnliche Vorstellung von dem Kosmos ausgesprochen haben. Er, dessen Philosophie noch halb im orientalischen Mythos wurzelt, spricht vom Weltgebäude als dem *Διὸς οἶκος* und von dem *ἄνοδος* des Menschen zu Gott; er spricht von der Weltharmonie als einer Sphärenmusik, in der Alles sich nach der Zahl rythmisch bewegt, und soll dies ewige Kreisen der Weltkörper, wenn auch schon etwas philosophischer, doch in einem nicht minder poetisch-phantastischen Bilde, den „Reigentanz der Sphären“ genannt haben. In derselben poetischen Weltanschauung muss auch noch der Dichter des Hohenliedes sich bewegt haben; denn auch er gebraucht dasselbe Bild, indem er, offenbar in Reminiscenz an das, eben besprochene Ereigniss Jakobs in Machnajim, dasselbe noch im Lichte des alten Mythos sieht und in einer Sprache, die nach Zunz treffendem Worte, noch nicht den Tod der Heiligen gestorben war, Jakob d. h. ganz Israel, hier im Bilde der lieblichen Sulamith angeschaut, zuruft (Cant. 7, 1): „Kehre wieder, Sulamith“ (ähnlich wie ein altes deutsches Kinderlied singt: „Sonne komm' wieder, Regen geh' weg!“), komm wieder, komm wieder, damit wir Dich anschauen!“ — „Was seht ihr denn auf Sulamith, Kimecholat ha-Machnajim, wie man dem Reigentanz der himmlischen Heerschaar zuschauet!“ — Ewald zu Cant. 7, 1 meint, die Stelle deute auf alte heilige Volksfeste, die man in der Stadt Machnajim an der Grenze Palästina's abgehalten (vgl. Herzog, Encykl. VIII. S. 642). Dabei bleibt aber der wesentliche Sinn des poetischen Ausrufs vollkommen unverstanden; treffender erklärt es Schir-haschir. rab. selber z. St. ganz im Geiste der alten jüd. Hagada.

An diesen bestimmten Punkt nun, d. h. an die Schwelle des Eintritts Jakobs in das h. Land, verlegt die nationale

Sage jenes Ereigniss beim Begegnen der beiden Brüder, von dem sich der so bedeutsame Name Israel, das nomen specificum des ganzen Volkes, herschreibt. Während Jakob Boten aussendet, um die Stimmung des, ihm einst so heftig grollenden Bruders zu erforschen, sich seiner Gunst durch vorausgesandte Geschenke gleichsam zu versichern, bleibt er in einer Nacht, in der er sein ganzes Lager über den Jabbok geschafft, allein zurück: Da ringt ein Mann mit ihm, während der ganzen Nacht, und da er sieht, dass er ihm nicht beikommen kann, giebt er ihm, während er mit ihm ringt, einen Schlag auf sein Hüftgelenk, so dass es verrenkt oder gebrochen wird. Er ruft ihm dann zu: „lass mich fort, der Morgen bricht an.“ Jakob aber spricht: „ich lasse Dich nicht, Du habest mich denn gesegnet!“ Und Jener sprach: wie ist Dein Name? Darauf er ihm verkündet: nicht Jakob soll fortan Dein Name genannt werden, sondern Israel, denn Du hast mit Gott und Menschen gerungen und hast obgesiegt!“ Und Jener spricht: Sage mir doch nun auch Deinen Namen! Aber dieser antwortet: was fragst Du mich nach meinem Namen? und segnet ihn daselbst. Da nannte Jakob den Namen selbigen Ortes: Pniël, denn ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht geschauet, und meine Seele ward gerettet. Da ging ihm die Sonne auf, als er an Penuël vorüber zog. Er aber hinkte an seiner Hüfte. Deshalb essen auch die Kinder Israel die Spannader nicht, die an der Hüftpfanne ist, bis auf diesen Tag; denn er hatte an die Hüftpfanne Jakobs getroffen, an die Spannader.“ —

Gewiss eine, der merkwürdigsten und dunkelsten Stellen der gesammten heiligen Schrift, tausendfach erklärt und gedeutet, und doch in ebenso vieler Hinsicht noch heute bis zur Räthselhaftigkeit unklar und ungelöst! —

Dass wir hiermit an den eigentlichen Schwerpunkt unserer ganzen Untersuchung über Jakob, an den Punkt gelangt sind, über den uns sowohl die orthodoxe, wie auch die historisch-kritische Schule in Stich lässt, und der, wie leicht zu er-

kennen, das wahre punctum saliens bildet, um das sich nicht bloss das Verständniss der Geschichte Jakobs, sondern auch das, der Erzvätergeschichten, ja der ganzen Vorgeschichte des Volkes Israel überhaupt bewegt, sollte nach so langer Betrachtung dieser Dinge eigentlich nicht erst gesagt zu werden brauchen, weil es in der That so sehr auf der Hand liegt. Und doch scheint es im Ganzen noch keineswegs allgemein erkannt, geschweige denn anerkannt zu sein.

In dem richtigen Verständniss des Ursprunges des Namens Israel, sowohl des Individual-, als auch des Volksnamens liegt aber, wie sich dies ja streng genommen von selbst versteht, der Schlüssel und erste Schritt zu einem richtigen geschichtlichen Verständniss nicht bloss der *Geschichte Israels, also des hebräischen Alterthums überhaupt*, sondern ganz speziell auch zum Verständniss des wahren Ursprungs des Monotheismus.

Denn in dem Namen Israel wurzelt das, was wir den Volksgeist dieser Nation, das erste Erwachen seines, wenn auch noch so unmittelbaren und dunkelgefühlten Gemeinbewusstseins nennen können.

Aber gerade darum ist es so unumgänglich nothwendig, sich über die Bedeutung und den Sinn dieses numen patrium, oder jenes Mythus von dem Ringkampf Jakobs, der ihm den Namen Israel eingetragen haben soll, eine klare unzweideutige Ansicht zu verschaffen, weil wir nur so aus dem Gebiet des Uebersinnlichen, Uebernatürlichen und Mystischen auf den festen Boden eines geschichtlichen, d. h. auch psychologischen Begreifens gelangen können.

Um so mehr ist es zu bedauern, dass auch die theologische Richtung, die sonst überall den Weg der einfach genetischen Entwicklung auch für die Offenbarungsgeschichte des A. und N. T. anzubahnen unternommen, über der literar-historischen Erforschung der Quellen fast durchweg die sachlich-geschichtliche Erklärung so auffallend vernachlässigt hat.

Ueber die Composition der Genesis sind so viel Bücher geschrieben, dass sie allein schon eine stattliche Bibliothek ausmachen; über die geschichtliche Beurtheilung der darin auftretenden Helden lässt man, gern oder ungern, ein gewisses undefinirbares Helldunkel schweben. Ueber die Zusammensetzung unserer biblischen Quellenschriften, die das Leben der Erzväter darstellen, weiss uns selbst der neueste Geschichtsschreiber des isr. Volkes, der scharfsinnige Wellhausen, eine, jeden Vers bis in seinen letzten Gedankeninhalt zerfasernde Auskunft zu geben. Fragen wir indess nach der Hauptsache: was denn nun der Verf. wohl für eine Ansicht von den 3 ehrwürdigen Urahnen des Volkes habe? — sind es Menschen, Anführer grosser Völkerzüge, sind es Götter, verblasste Gestalten einer untergegangenen Glaubenswelt gewesen? sind es bloss Schemen, Typen und Reflexe späterer realer Volkszustände und Schicksale? was bedeuten endlich alle diese merkwürdigen so specifischen Züge? sind sie reine Erdichtungen? oder sind sie buchstäblich für wahr zu halten? — ja, darüber hat der gelehrte Forscher nicht Zeit, uns erst lange Rede zu stehen! — Wir bleiben darüber auch nach Durchlesung des ersten Bandes seiner Geschichte Israels eben so klug, wie nach Durchlesung von Dillmann's Comm. z. Genesis, oder nach hundert Anderen, die über Alles Auskunft zu geben wissen, nur darüber nicht, was eigentlich die Hauptfrage ist. Wir können es so lange den gläubigen Auslegern nicht verdenken, wenn sie an der, von den kritischen Secirmessern zerstückelten und verstümmelten Gestalt der biblischen Erzählungen keinen Geschmack finden und es vorziehen, lieber in ihren dogmatischen Schneckenhäuschen zu bleiben und sich mit allerlei mystischer und theosophischer Kost zu begnügen.

Der Probe wegen wollen wir indess hier in Kürze auch das reproduciren, womit die gläubige Theologie, indem sie nichts besseres mit dieser so inhaltreichen Partie aus dem Leben des Stammvaters Jakob anzufangen weiss, ihre Leser abzu-

speisen sucht. Hören wir als Beispiel, instar omnium, was Delitzsch in s. Comm. z. Genesis (II. Ausg. II. p. 41) über die Bedeutung jener merkwürdigen Erzählung vorbringt: „Es erfüllt sich ihm (Jakob) hier auf der Schwelle des Verheissungslandes, was er in Beth-El, als er das Verheissungsland zu verlassen im Begriffe stand, geträumt hat. Was er hier erlebt, ist also kein Traumgesicht, überhaupt kein innerlicher Vorgang. [Hengstenberg hatte in s. Gesch. d. Reiches Gottes I. Bd. von diesem Kampfe Jakobs behauptet, dass man hier an ein innerliches Faktum zu denken habe, entsprechend Hosea 12, 5, denn in einem äusseren Kampfe siege man ja nicht durch Gebet und Thränen — gleichwohl sollte der Kampf doch auch eine leibliche Folge für ihn haben. Wie Jesus in Gethsemane blutige Schweisstropfen vergossen, so soll Jakob hier vor Herzensangst hinkend geworden sein! — [Der Fall ist wenigstens medicinisch nicht erwiesen]; das Heerlager Gottes hat unsichtbare und jetzt seinen Sinnen versichtbarte Realität ausser ihm etc. — Werden wir über den Vorgang in Pniël anders zu urtheilen haben? Die neuen Ausleger (mit Ausnahme Baumgarten's) stimmen hier in Verinnerlichung des Vorganges merkwürdig zusammen. „Ein mystisches Dunkel — sagt Krummacher in s. Paragraphen — ruht auf dieser Erscheinung, welche mit eigener Einfalt nicht als ein Traumgesicht, was sie unstreitig war, sondern als ein historisches Ereigniss dargestellt wird. Dafür kann sie aber mit allem Rechte gelten; denn gehöret blos das Körperliche, das Tast- und Sichtbare in die Geschichte? ist das Uner- und Unbegreifliche davon ausgeschlossen? u. s. w. — „Wenn 32, 33 berichtet wird, dass die Israeliten sich bis heute den Genuss des nervus ischiadicus, der thierischen Hüftgegend, versagen, so ruht dies Herkommen doch auf der Voraussetzung, dass der Hüftennervenstrang Jakobs doch nicht blos im Traume, sondern in äusserer Wirklichkeit (was selbst der spiritualisirende Jo-

sephus [der übrigens die ganze Erscheinung für ein φάντασμα, also eine blosse Vision, wenn nicht gar für ein Gespenst hielt] anerkennen muss) eine göttliche Berührung erlitt, welcher das, von Jakob stammende Volk mit einer heiligen Scheu vor diesem Theil des animalischen Körpers sich noch zur Zeit des Erzählers erinnerte."

„Der Kampf Jakobs ist also ein geistleiblicher Kampf [was heisst das? in dem er also vor innerer Aufregung wirklich hinkend wurde?] — Es war Gott selbst in seinem Engel (Maleach), wie Hos. 12, 5 sagt, der auf Jakob (feindlich?) eindrang und dem dieser, in dem feindlichen Mann das gute göttliche Wesen erkennend, den Segen, Gnade statt des Zornes abrang [das sind hineingetragene spätere Ideen!]. Menschen hat Jakob bereits überwunden, Esau und Isaak, aber durch fleischliche Klugheit; jetzt gilt es, Gott zu überwinden d. h. ihm im Glauben den Segen abzuringen [abermals Contrebande!] — Wir verzichten darauf, die weitere theologische Auslegung, die offenbar eine Hineinlegung ist, hier zu erörtern.

An Geist freilich dürftiger noch sind die Aufklärungen, die uns Exegeten aus der rationalistisch-kritischen Schule, wie Bauer, de Wette, v. Bohlen, ja selbst Tuch in s. Comment. zur Genes. geben. „Die Erzählung vom nächtlichen Kampfe, sagt Letzterer p. 104, ist ganz im Geiste der Volksdichtung gehalten und findet Analogien im klassischen, wie im nordischen und indischen Alterthum. (Und dazu wird G. L. Bauer's hebr. „Mythologie", dies oberflächlichste aller rationalistischen Bücher, citirt, ebenso de Wette und v. Bohlen!) Die früheren Versuche, das Faktum durch Annahme eines Traumes, einer Vision u. s. w. als möglich darzustellen, kommen nicht weiter in Betracht, da von einer reellen Thatsache die Rede ist, welche Andere zwar zugeben, aber den nächtlichen Kämpfer für einen Meuchelmörder (sic!) erklären, den Esau gesandt habe . . . Die Volkspoesie nahm den Gotteskämpfer in dem Sinne von Kämpfer mit

Gott. [Tuch macht hier ganz richtig auf einen wesentlichen Unterschied aufmerksam: Jisrael heisst: El siegt d. h. also der siegreiche Gott, wie Helios oder Herakles *Καλλίνικος*, Hercules invictus, bezeichnet also einen mythologischen Gottesnamen; in der biblischen Erzählung, die bereits die umgebildete Sage enthält, bedeutet Jisrael dagegen den menschlichen Kämpfer mit Gott], wie v. 29 deutlich dasteht, und daraus floss die ganze Dichtung, welche den göttlichen Ursprung des Namens nachweisen soll" . . . Aus Ewald's Auffassung unseres Sagenzuges setzen wir nur einige bezeichnende Stellen her (Gesch. d. V. Isr. I, p. 404 ff.): „Kaum hat Jakob die Schwelle des inneren Landes überschritten, als ihm eine andere ebenso grosse und noch drohendere von Süden her durch Esau nahet, welcher zwar schon in Edom wohnt, aber sein Recht auf Kanaan noch keineswegs aufgegeben hat und nun mit bewaffneter Hand heranzieht . . . Es ist sehr wohlgetroffen, dass der spätere Erzähler gerade in diesen Augenblick der höchsten Seelenqual Jakobs, wo die Folgen der gegen Esau leidenschaftlichen Hinterlist seiner Jugend mit aller Furchtbarkeit sein Inneres plötzlich bestürmen, den Ringkampf Jakob's mit dem Engel verlegt, gleichsam als Antwort auf jenes Gebet. Denn nirgends weiter kann der Kampf Jakob's höher sein, als in dieser grossen Entscheidung, wo alles, was er gewonnen, auf dem Spiele steht, wo die unendlich schwere Frage über den Besitz Kanaan's gelöst werden soll, und in Jakob und Esau eigentlich die Geschicke ganzer Völker auf der Wage schweben. Es ist wahr, viel hat Jakob bis jetzt schon gewonnen . . . und doch besitzt der Mensch nur erst das Gut wahrhaft und unentreissbar [wohl die Erstgeburt und den Segen], was er nicht bloss Menschen [durch List und Betrug], sondern vielmehr Gott abgerungen [das ist ganz im Sinne der nachmaligen Umbildung der Sage, also des jetzigen bibl. Erzählers ausgeführt] . . So überfällt Jakoben unversehends in dieser Nacht der Entscheidung ein mächtiger Ringer [ist das

eine blosse Phantasiegestalt, oder ein realer Ritter? wo kommt der plötzlich her? Das möchte man doch auch gern wissen], er muss mit dem räthselhaften, ihm unbekannten Wesen ringen: das gewaltige Ringen dauert die ganze Nacht ununterbrochen, doch Jakob verliert in keinem Augenblick den Muth . . Denn der ist der wahre Held, der nicht zuletzt ermattet . . also segnet ihn der, nun ganz deutlich hervortretende Engel mit dem neuen Namen Israel [das ist alles im Sinne der neuen monotheistischen Umdeutung der Sage sehr schön und richtig, aber dadurch seinem Ursprung nach um keinen Deut verständlicher] . . wiewohl er, wie die Sage schön schliesst, doch als Folge des schweren Durchgangskampfes und wie zum „Denkzettel“ für früheren Leichtsinn“ das Hinken davonträgt, als hätte sich das Ungerade, früher am Geiste des „Listigen“ haftend nun bloss äusserlich auf den Körper geworfen (wie ähnlich der Apostel 2. Cor. 12, 7 von sich sagt. — Sehr ähnlich diesem Ringkampfe Jakob's ist der Arg'una's mit Civa, welchen ausführlich beschreibt das Mahâbhârata 3, 11952 ff.). Unstreitig haben sich zur Bildung dieser Auffassung viele alte Stoffe vereinigt, [welche? darauf kommt's ja eben an]: die volksthümliche Sage von furchtbaren Nachtgeistern, die am Morgen wieder verschwinden müssen (die indischen Rakshasas) vgl. 19, 15, die leichte Umdeutung des alten Namens Israel, „Gotteskämpfer“ als eines solchen, der mit und darum auch wohl einmal gegen Gott ringt, gewiss auch eine uralte Vorstellung dieses Erzvaters als des „Hinkenden,“ verwandt mit dem „Listigen, Schiefen“, während die Verlegung des Nachtstückes an den Fluss Jabbok (als bedeutete dieser Name „Ringstrom“) und den nahen Ort Pniël sich schön einfügte: aber das Ganze ist jetzt gerade so sehr passend in Jakob's Geschichte verflochten.“ — [Soll das heissen, trotzdem hier offenbar bloss mythische Sagenzüge vorliegen, ist doch das Ganze, d. h. die Geschichte Jakob's historisch zu nehmen, wie es die gläubige Auslegung mit Recht behaup-

tet? In solcher Schwebe lassen Ewald und seine Schüler, Lengerke, Dillmann und Wellhausen, wie es scheint, absichtlich diese Frage]. —

Aus solchem Versteckenspielen mit der Wahrheit kann im Leben nichts Gutes erwachsen, und wir haben es für unsere Aufgabe gehalten, ehrlich und offen unsere Anschauungen über diese ehrwürdigen Reste unserer Vergangenheit auszusprechen, statt sie in Orakel zu hüllen. Wir sind auch der festen Ueberzeugung, dass, wenn dieses Buch auch weiter keinen Nutzen hätte, als den, ein sicherer Probierstein zu werden, an dem man fortan zwischen den ehrlichen und redlichen Theologen und Forschern und jenem Molluskengezücht, das sich seiner Gedanken- und Charakterlosigkeit nicht schämt, sondern auf die Geschicklichkeit pharisäischer Mantelträgerei sich noch etwas zu gut thut, mit Leichtigkeit wird scheiden können — gewiss sein Verdienst noch immerhin kein geringes wäre, und es uns nimmer gereuen wird, es geschrieben zu haben. —

Versuchen wir es nun, nach unserer bisherigen Auffassung vom Ursprung dieser Geschichten auch diesen wichtigsten Zug über die so bedeutsame Umwandlung des Namens Jakob in Israel zu erklären.

Wir haben gesehen, dass Jakob („er stellt das Bein unter“ beim Ringen) ein Attribut des Sonnengottes war, wie Palämon das, des Herakles. Die altsemitische Mythologie lässt den Gott gegen seine Feinde und die ihm entgegentretenden Hindernisse mit List und Verschlagenheit kämpfen, sie freut sich dieser seiner schlauen Streiche und erzählt sie, wie die griech. von Odysseus, Autolykos u. A., mit einem Behagen, dem unser sittlicher Massstab vollständig fern bleibt. Aber in einer höheren Auffassung, in der sich eben vielleicht schon der fortgeschrittenere Standpunkt religiöser Anschauung ankündigt, mochte er auch schon Jisrael d. h. der Gott „El (griech. Helios, also noch ganz mythologisch angehaucht) siegt!“ heissen, womit nicht mehr bloss sein Kampf, sein

Ringen mit den finsteren Mächten der Nacht und des Winters angedeutet, sondern das siegesfrohe Bewusstsein seiner Ueberlegenheit, jenem feindlichen Wesen gegenüber, ausgedrückt ist. In der That ist das auch bereits die ursprüngliche Bedeutung des Namens Herakles, der nach richtiger Etymologie gar nicht der griechischen Sprache angehört, sondern dem eine semitische Namensform zu Grunde liegt, wie dies Movers, R. Rochette u. A. mit überzeugenden Gründen dargethan haben. Herakles nämlich ist selbst nur die griechische umgebildete Form für Ar-chal, oder Ar-khal d. h. das Licht (wie Har = Horus, hebr. Or, verwandt allerdings mit Ar, Ari Feuer, Löwe) siegt ob, das also, bis auf die Radix, dem hebr. Jisrael sprachlich und begrifflich entspricht. Unsere biblische Erzählung wählt Gen. 32, 26 und 30 geradezu dieselben Ausdrücke zur Erklärung des Namens Israel, denn es heisst: „Wajar̔ ki lo jakhol lo, und er sah, dass er ihm nicht beikommen konnte, von jachol, vermögen, obsiegen, und an der anderen Stelle v. 30: Denn Du hast mit Gott und Menschen gerungen und „Watuchal — bist Sieger geblieben“, woraus also auf's Deutlichste hervorgeht, dass die beiden Begriffe oder Namen „Herakles“ und „Jisrael“ aus einer und derselben Quelle entsprungen, wie denn in der That dem Sonnengott, oder der obersten Lichtmacht der Naturreligion dieselben Beinamen gegeben werden, wie Sol invictus, oder für Herakles *Νικήφορος, Καλλίνικος, Ἀδαμαστός, Ἀγωνιστής* u. dgl. m.

Ja, es wird uns bei Tzetzes, Scholien zum Lykophron (s. Ausgabe v. M. C. G. Müller, Lipsiae 1811. v. 662. 663) noch ein alter Orakelspruch mitgetheilt, nach dem Herakles nicht mehr den alten Namen Palämon behalten sollte, sondern den ehrenvolleren Herakles tragen soll, indem diesem die bekanntlich falsche, aber gewöhnliche Etymologie von *Ἥρα* und *κλέος* d. h. der, der durch Hera's Nachstellungen erst seinen grossen Ruhm erlangt“ untergelegt wird. Dieser wohl gefälschte, d. h. erst unserer Bibelstelle, Gen. 32, 29

nachgebildete χρησμός lautet, abgesehen von einigen Varianten, also: „Οὐκ ἔτι Παλαίμων κληθήσεαι, αὐτὰρ Ἀπόλλων Ἡρακλέα δέ σε Φοῖβος ἐπώνυμον ἐξονομάζει· ἐξ Ἥρας γὰρ ἐν ἀνθρώποις κλέος ἄφθιτον ἕξεις (vgl. was schon Heyne, Observ. ad Apollod. p. 141 hierzu bemerkt, dgl. Movers, Phön. 334 u. A. — Nach einer anderen, zu demselben Verse angegebenen Variante ist Palämon erst ein Sohn des Herakles von Iphinoë, dem Weibe seines Gegners Antäus, nachdem er diesen getödtet. — Mag immerhin ein Theil dieses Spruches unächt sein, gleichwohl beweist er, dass man die, von uns nachgewiesene Parallele schon früh erkannt und benutzt hat.

Auf den Standpunkt der Naturreligion, also der gesammten heidnischen Weltanschauung blieb nun dieser Dualismus, der Kampf des Lichtgottes gegenüber einer oder den Mächten der Finsterniss, gewissermassen unaufgehoben, d. h. unaufgelöst. In der persischen Religion bekämpft Ormuzd fort und fort den Ahriman; es werden zwar allerlei Anläufe zu einem Ausgang dieses Kampfes gemacht; Ahriman beisst dem Urstier, aus dem alle Wesen hervorgegangen, die Zeugungsorgane ab, ähnlich wie in der phönizischen Kosmogonie Saturn den Uranus entmannt, oder Kadmos, der dem Zeus in seinem Kampfe mit Typhon, die diesem ausgeschnittenen Sehnen als Saiten auf seine Lyra spannt, um so sein Weib Harmonia — die dadurch wieder hergestellte Weltordnung — zu erhalten, s. Movers, Phön. 514. Creuzer, Symb. und Mythol. u. A. In der griech. Mythologie sind die Vorstellungen von dem, mit den 12 Sternbildern des Thierkreises kämpfenden und siegenden Herakles zu blossen epischen Sagen und Cultusmomenten verwendet, und mit den Trümmern des alten Glaubens gänzlich verschwunden. Allein in dem hebr. Volk ist aus dem Boden der Naturreligion der Glaube an einen geistigen Gott, eine Macht, die über die sinnliche Schöpfung hinausragt, vor der die Götter des Heidenthums in ihr Nichts versanken, erwachsen. Dieses Volk, das aus Stämmen, die selber diese Lichtmächte der Natur anbeteten, sich gebildet,

hat in seinen ältesten Erinnerungen die Namen jener Mächte wohl erhalten und in ihnen seine eigenen Urväter erkannt und verehrt, aber nicht, indem es sie für das hielt, was sie ursprünglich waren, sondern indem es die Namen und Thaten, die sich von jenen erhielten, in einem ganz anderen Lichte betrachtete, ja bis zur vollständigsten Unkenntlichkeit seiner neugewonnenen Religionsanschauung unterordnete und assimilirte.

So allein lässt es sich erklären, dass die Götter ihrer Vorfahren ihnen selbst als Urväter, als menschliche, vorbildliche Wesen erschienen und wie das, was ursprünglich in mythischem Sinne auf Vorgänge im Leben der Natur und kosmische Verhältnisse sich bezog, jetzt in persönliche, ethisch-nationale umgebildet wurde.

Bedeutete Israel ursprünglich als Attribut des Sonnengottes den, der gegen die Mächte der Nacht und des Winters, die in einem Wesen, das Usoos hiess, personificirt waren, ankämpft und sie besiegt, so erhält dieser Name dadurch, dass sich eine ganze Reihe von Stämmen nach dieser Gottheit Bnê Israel, Kinder Israels, benannten, eine ganz andere Bedeutung. Aus dem Namen eines Gottes wurde jetzt der Name eines Vaters; die Söhne dieses Israel aber waren selbst Israeliten, d. h. Lichtsieger, ähnlich wie sich die Anhänger Christi selbst Christen nennen. So wurde aus dem Namen eines Gottes zugleich der Name eines Volkes, auf das der Begriff des Gottes selbst überging. Israel hiess deshalb nicht bloss das Individuum, in dem der Vater dieser Stämme personificirt war, sondern auch das Volk, das sich nach diesem Vater Israel nannte. Wir haben also in Israel 3 Bedeutungen zu unterscheiden: 1. das nomen Dei, 2. das nomen patris, 3. das nomen gentis. Je mehr mit dem Erwachen und Siegen des monotheistischen Gedankens die Bedeutung eines Gottes, der Israel geheissen, verschwinden musste, desto stärker trat seine Bedeutung als Name jenes Vaters, wie als Name des ge-

sammten Volkes hervor. Israel selbst legte sich nun die Bedeutung jenes alten Gottesnamens bei. Ehe noch vielleicht unsere pentateuchische Legende von dem nächtlichen Ringkampf Jakobs mit jenem Unbekannten sich gebildet hatte, legte es sich in volksthümlicher Weise schon den Ehrennamen Jeschurun bei. Dieser aber ist nur eine verstärkte Form für das einfache jaschar, gerade, recht und bieder. So nämlich leitete man in volksthümlicher Etymologie den Namen Israel ab, als sei er aus Jaschar El, d. h. der wie Gott brav und bieder ist, entstanden und dass man schon dem alten Erzvater und Volke diesen Ehrennamen vindicirte, beweist der Titel eines verloren gegangenen Buches der althebr. Literatur, das Israels Geschichte in epischer Form behandelt haben muss, nach den wenigen Fragmenten zu urtheilen, die in der Bibel aus ihm citirt werden, und das schon denselben auf Israels Geradheit bezüglichen Namen, führt: Sefer hajaschar „Buch des Braven", also ein Heldenbuch Israels im eminenten Sinne des Wortes. Ob dieses Buch auch bereits das Leben jener alten Stammväter zum Gegenstand dichterischer Darstellung gemacht, wir wissen es nicht; aber wir können aus dem, was uns von der Logographie des hebr. Volkes in unseren pentateuchischen Patriarchensagen übrig geblieben, schliessen, dass diese sowohl materiell als formell eine ganze Welt von Umgestaltungen durch alle Epochen der israelitischen Religionsentwicklung durchlaufen haben müssen.

War der Name Israel einst Objekt der Religion, so lange er selbst einen Gottesnamen bezeichnete, so wurde er mit jener dargestellten grossen Wandelung zum Subjekt derselben d. h. Name jenes Urvaters oder vielmehr des ganzen Volkes selber, das nun der Träger des neuen Religionsgedankens geworden war. Wir werden später zeigen, wie aus dem alten Gottesnamen Jisrael, der nun zum Volksnamen niedergeschlagen war, sich der neue, nennen wir ihn vorläufig Jehova oder Jahve, entfaltet und bis zu der Stufe

entwickelt hat, auf der wir ihn bei den älteren Propheten gediehen finden, und die, wie Duhm in s. Theologie der Propheten p. 96 es richtig ausdrückt, positiv in der Formel ausgesprochen liegt: Israel ist das Volk Jahve's — und Jahve ist der Gott Israels.

Versuchen wir es nun, in den einzelnen Zügen der Sage, wie sie uns heute in der biblischen Darstellung vorliegt, den Spuren jenes, von uns nachgewiesenen ursprünglichen Zusammenhanges nachzugehen.

Der Kampf der Lichtmacht gegen die Macht der Finsterniss wird uns hier als der Kampf zweier Brüder vorgeführt, die, obwohl Zwillingssöhne eines und desselben Vaters und derselben Mutter, doch wie Tag und Nacht einander feindlich gegenüber stehen, deren Wege nicht zusammenführen, sondern die vielmehr 2 in ihnen verkörperte Volksstämme bezeichnen, die sich im entschiedensten Antagonismus gegenüber stehen. Doch wie im Naturmythus der Kampf des Lichtes gegen die Finsterniss nicht zu einem endgültigen, bleibenden Ausgang führt, so konnte auch auf dem Boden der geschichtlichen Sage nicht von einem definitiven Sieg des Einen über den Anderen die Rede sein. Daher denn die epische Sage beide Brüder zusammentreffen lässt, Jakob in Angst und eingedenk des zwischen ihnen Vorgefallenen, bemüht, entweder in Güte durch Geschenke, oder im Bösen, durch Gegenwehr oder Flucht, mit dem zürnenden Bruder fertig zu werden. Auch in Gebet wendet er sich an seinen Gott, um Abwendung der Gefahr. In diese peinliche Spannung zwischen Furcht und Hoffnung verlegt nun die Sage jenen Kampf Jakobs mit einem Manne, oder Engel, wie derselbe anderswo genannt wird, der den, Jakob eigentlich bereits gewordenen Erstgeburtssegen, der freilich durch feige List erschlichen war, nunmehr als einen durch wahres Verdienst von Neuem zu erringenden, dem Erzvater wie dem ganzen, von ihm abstammenden Volke zu Theil werden lässt, d. h. der eigentlichen Ten-

denz der Sage nach, der ihm diesen göttlichen Kampf gegen das Böse als sein Loos, als seine Pflicht, ja als seinen wahren Volksberuf auferlegt. Dabei wird am Schluss derselben nicht versäumt, hinzuzufügen, was dem Erzvater, wie dem Volke, als bleibende Gefahr und stets zu bekämpfender Feind aus diesem Ringen übrig geblieben, während andererseits auch der Segen und die Herrlichkeit dieses Kampfes in der ihm strahlend aufgehenden Sonne angedeutet wird. Esau trifft hierauf mit seinen Mannen mit dem, ihm mit Weib und Kind entgegenkommenden Bruder zusammen, empfängt die Geschenke, und eine leidliche Versöhnung kommt zu Stande, beide aber ziehen, ohne sich zu einem gemeinsamen Zuge zu vereinen, ihres Weges.

„Jakob sandte Boten aus zu seinem Bruder Esau nach dem Lande Seir", so beginnt die Erzählung Gen. 32, 4. Hier sind aus den Engeln mit einem Male Boten geworden, und es hilft der späteren Hagada nicht, darüber zu streiten, ob dies wirkliche Boten, oder jene vorhergenannten Engel gewesen (s. Ber. r. 79), deren zwei Lager jetzt Jakobs eigene zu sein scheinen. Schon daraus, dass beide Brüder, der eine an der NO.-Grenze Palästina's, der andere im fernen Süden, sich, wie es den Anschein hat, an einem Tage begegnen und an dem anderen auch schon wieder an Ort und Stelle sind, lässt sich ersehen, dass wir es hier nicht mit wirklicher Geschichte, sondern mit naiven Sagenvorgängen zu thun haben. Jakob rüstet sich auf alle Fälle. Er betet zu Gott, sendet bestechende Geschenke an Esau, lässt aber den Zug in einzelnen Truppen aufmarschiren, um im Nothfall durch Flucht sich zu retten. Der Midrasch vergleicht sein Verhalten mit dem, eines Fuchses, der sich erbot, den zürnenden Löwen durch seine Fabeln, von denen er 300 wisse, zu besänftigen: die Anderen möchten sich ihm nur anschliessen. So folgt ihm Alles. Als es zur Entscheidung kommt, bleibt er zurück, weil er erst 100, dann 200 und endlich alle Geschichten vergessen:

die Anwendung ist: jeder sehe, wie er allein mit dem König der Thiere fertig werde (vgl. Ber. rab. 78)."

So setzt denn Jakob sein ganzes Lager während der Nacht über eine Furt des Jabboks, jenes Grenzflusses, der jetzt Nahar el Serka, oder Nahar Amman genannt wird. Er trägt seine beiden Weiber und deren Kinder und Mägde durch den Fluss. Das scheint ein alter Zug der Sage zu sein: so trägt auch Jason die Hera, die ihm als altes Weib, als γραῦς erscheint, auf den Schultern durch des Anauros schwellende Fluthen (Apollod. 3, 72 s. Bachofen M. R. 218); in seinem Schlamm verliert er die Sandale, daher der „Einschuhige" d. h. der nur eine legitime Mutter hat, genannt.

„Wajiwather Jakob lewado", „da blieb Jakob allein zurück", heisst es im Verlauf der weiteren Erzählung, Gen. 32, 25. Sinnig wird dieses Alleinbleiben des Stammvaters Israel mit der Einzigkeit des Berufes seines Volkes, und mit der, Gottes als Einig-Einzigen combinirt, und nach dem Vers Deut. 33, 26: „En ka-El Jeschurun", es ist kein Gott wie der Jeschurun's (d. h. Israel, das selbst Jeschar El) und des Satzes, Jes. 2, 11. 17 „wennisgabh Jehova lewado", Gott allein wird dann erhaben „sein" gedeutet wird, woraus zu ersehen, dass in der lebendigen Volkssage die Identität des Gottes- und Volksnamens noch immer dunkel herausgefühlt worden. In der That knüpft der Midrasch daran die Bemerkung: „was Gott im Himmel thue, das habe Israel auf Erden vollbracht, Tod in Leben gewandelt, aus Kleinem Grosses geschaffen, Nacht in Licht, Bitteres in Süsses umgewandelt u. s. w."

Und dieser Kampf des Stammvaters, der nach seiner Umdeutung den weltgeschichtlichen bezeichnet, den Israel in der Nacht des Völkerlebens durchzukämpfen hatte, wie er einst in der mythischen Naturanschauung den Kampf des Sonnenlichtes gegen die tückischen Mächte der Finsterniss bedeutete, wird nun der monotheistischen Volksanschauung gemäss also geschildert:

„Wajeabhek isch immo ad aloth haschachar“, heisst es weiter, Gen. 32, 25, „da rang ein Mann mit ihm bis zum Aufgang des Morgensternes.“ Es ist nicht Esau selber, wohl aber der Geist Esau's, das Wesen des einst, durch eine göttliche Macht verkörperten Rohen und Bösartigen, das auf dem Standpunkt der Naturreligion als der, von dem Drachen der Finsterniss (Azhi-dahaka, der beissenden Schlange, die dem Namen Isaaks zu Grunde liegt) erzeugte Dämon der Nacht, des Winters und alles Schädlichen und Verderbenbringenden in der Schöpfung angesehen wurde. Die biblische Erzählung nennt ihn einfach isch, einen Mann, wie sie auch die 3 Engel bei Abraham in Gestalt dreier Männer darstellt. Hosea 12, 4 nennt ihn neben der Bezeichnung als „Bruder Jakobs“ zugleich Elohim und Maleakh, indem er den heidnischen Gott doch noch nach seiner übermenschlichen Natur auffasst. Die jüdische Sage erklärt ihn für den „S'ar schel Esav“ d. h. den Engel, der über das Volk Edom oder Esau's gesetzt ist, während die mystische Auslegung ihn geradezu mit Samaël (der linken Seite = dem bösen Prinzip), oder der Schlange im Paradiese, dem Nachasch hakadmoni, der nur die Verkörperung des, sonst Satan geheissenen Wesens ist (cf. Roskoff d. Gesch. des Teufels. Wien 1865). Wir haben hier nur die Rückbeziehung der biblischen Vorstellung auf den vormaligen Gott ins Auge zu fassen, auf den Usoos der phönizischen Mythologie, die auch die, der vorisraelitischen Stämme gewesen sein muss.

Bei Hosea wird jenes Ringen mit „s'ara“ ausgedrückt, das eigentlich schon das „Herr bleiben“ in sich schliesst: wajas'ar el Maleakh wajuchal, heisst es dort: Er rang mit dem Engel und siegte ob“ — er weinte und liess sich erflehen, wozu schon der Talmud, Chulin 92a. die richtige Bemerkung macht: bei dieser Weglassung des Subjektes, oder dem steten Wechsel desselben, wissen wir nicht, wer eigentlich die Oberhand behalten und über wen? (mi naas'e s'ar lemi?) und ebenso: wer denn geweint habe und vor wem? ob Jakob

vor dem Engel, oder der Engel vor Jakob? (mi bakha le mi?) — Doch wird aus der Darstellung der Genesis gefolgert, dass es Jakob war, der obgesiegt, und der Engel, der vor Jakob geweint habe (vgl. Ber. r. 77, 3).

In der Erzählung des Pentateuch heisst es statt „Wajas'ar", das an Israel anklingt, einfach Wajeabhek, das an Jakob anklingt, und v. 26 beheabhko immo. Für akab „die Ferse unterschlagen" wird also ein Ausdruck gebraucht, der von Abhak „Staub" und als Verbum abhak „stäuben, den Staub aufwirbeln" herkommt und sehr passend für das παλαίειν, παλαίεσθαι, das Ringen in der Palästra, oder im Sande der Arena gebraucht wird. Denn unter πάλλειν verstand man im Griech. nicht bloss das Niederschwingen des Gegners, das Hinwerfen und mit dem angestemmten Knie festhalten (θλίβειν καὶ κατέχειν), sondern auch (nach der Bedeutung des παιπάλη von πάλλειν, dem feingesiebten Mehl) sich mit dem feinen Staube (πάλη) oder Asche, nachdem man die Glieder zuvor mit Oel eingerieben, bestreuen, um die schlüpfrige Glätte zu entfernen.

So wird auch von dem Riesen Antäus, der in der libyschen Wüste mit Herakles gerungen haben soll, und den dieser in der Luft erdrückte, weil er merkte, dass jener mit Berührung der Erde an Kraft zunahm, erzählt, dass er den Sand bis zum Himmel aufwirbelte, wie die jüd. Hagada Chulin 9a. auch Jakob mit seinem Gegner so gewaltig ringen lässt, dass der aufgewirbelte Staub den Thron Gottes in Wolken hüllt, nach Nahum's Wort 1, 3: Gott wandelt im Orkan, im Sandsturm der Wüste, und die Wolken sind der Staub seiner Füsse.

Aber jenes Abhak lässt auch noch eine Deutung zu, wonach es mit den Feuer- und Lichterscheinungen am Himmel zu combiniren, wie sie in abhuka, die Fackel und abhak, anzünden zu Tage tritt. Zwar wird diese Bedeutung auf seinen Zusammenhang mit der Radix chabhak, umarmen, umfassen, also auch zusammenbinden reducirt, so dass Fackel φάκελος, Ab-

huka vielmehr „zusammengebundene Reiser zum Anzünden“, sarmenta, fascis, bedeutet, wie es Mich. Sachs in s. Beiträgen p. 62 erklärt. Aber schon der scharfblickende Ramban deutete das Wageabhek im Sinne von Wajechabhek, er umfasste ihn = wajithkascher. Möglich, dass auch von der Bewegung des Lichtes, das in den feinen Stäubchen des Sonnenstrahles angezogen *wird*, die *Bedeutung „anzünden*, leuchten“, wie von ôr sarua „gesäetem Licht,“ entstehen konnte. Wenigstens spricht dafür eine alte, vielfach bezeugte Sage (cf. Chulin 91a. und Ber. rab. 77). Es heisst von Jakob, er sei in jener Nacht noch einmal an's jenseitige Ufer zurückgegangen, um gewisser kleiner Lämpchen willen, die er dort zurückgelassen hatte (schenischtajar al pachim ketanim etc.). Dass dies ein *ächt mythischer Zug* ist, *und* unter diesen kleinen Oelkrüglein oder Lampen nichts anderes als die, mit der schwindenden Nacht allmählich verglimmenden Sterne am Firmament gemeint sind, bedarf wohl keiner weiteren Ausführung. Wird doch wohl Jakob selbst wie Melikertes, ursprünglich als das Frühlicht oder der Morgenstern aufgefasst und verehrt worden sein, der mit seiner *Mutter Ino-Rebecka (dem Mond) ins Meer sich hinab*stürzt und versinkt, vgl. Bachofen, Gräbers. 97. Wird uns doch von Plutarch de garrulit. der Vers eines Dichters mitgetheilt, worin Bacchis das Lämpchen selber einen Gott nennt, was fast an jenes Licht des Chanuckaleuchters erinnert, das der „Schammes“ heisst und vom Dichter gleichfalls als ein Abbild Israels apostrophirt wird. Daher denn auch jenes „*ad aloth haschachar*“ sich erklärt, „*bis* zum Aufgang des Morgensterns“, weil jener Dämon, der die Nacht bedeutet, vor dem Tageslicht, das der Morgenstern oder die Morgenröthe begrüsst, allerdings schwinden muss, so dass seines Bleibens nicht mehr ist.

Dass die jüdische Sage noch voll solcher Reminiscenzen ist, die uns an das lebendig gebliebene Bewusstsein der

alten ursprünglichen Bedeutung Jakob's und Esau's erinnern, bedarf wohl keines besonderen Hinweises.

So lässt sie Jakob den nächtlichen Unbekannten, der beim Anbruch des Tages davon will, fragen: bist Du ein Dieb? bist Du ein Spieler, dass Du das helle Tageslicht fürchtest? — Oder sie vergleicht ihn mit einem Schäfer (der die Sterne der Nacht weidet). Beide haben Heerden von Schafen und Kamelen. Da spricht jener zu Jakob: komm', ich will Deine Schafe übersetzen, trage Du die meinen hinüber, aber es war kein Ende zu finden. „Wajeabhek, da überfiel ihn Jener d. h. suchte ihn in den Staub, der sein Element war, hinabzuziehen." — Ein ander Mal, als Jakob immer wiederkehrt, um zu sehen, ob er auch nichts vergessen, fragt der Midrasch: woher habet ihr dieses ewige Zurückgehen gelernt? — Die Antwort lautet: von Jakob, unserem Erzvater" — *worin vielleicht noch eine dunkle Erinnerung an jenes* „Rückwärtsgehen" oder „Springen" enthalten ist, das im Mutterrecht die Bezeichnung jener rein stofflichen Anschauung vom Untergang alles Erzeugten, wie sie Bachofen M. R. s. „Rückwärts" schildert, und wie sie uns auch bei David im Rückwärtsspringen Abisais (s. oben S. 332) begegnet ist. — Auch in einem anderen Gleichniss wird uns derselbe Zug vorgeführt. Der Fremde wird mit einem Räuber, oder Erzspitzbuben verglichen, der ihn immer von Neuem täuscht. Da ruft Jakob ungeduldig: „Pharmakus! Du bist ja ein Zauberkünstler, der mich hinters Licht führt." — Und er bindet sich ein Tuch von weisser Wolle um den Hals, um sich gegen seinen Spuk zu schützen und ruft spottend: es ist Nacht, da wirkt Dein Kunststück nicht. Jener aber steckt den Finger in den Erdboden (nach Anderen wirft er einen Stein auf die Erde), und Feuer sprüht auf. Jakob aber verlacht ihn: Du glaubst mir mit Deinem Feuer zu imponiren, wisse, dass mein ganzes Wesen Licht und Feuer ist, wie es heisst: Einst wird das Haus Jakob zur lichten Flamme werden u. s. w. Da er *die Unmöglichkeit sieht, ihm beizukommen*, wirft sich

der Engel vor ihm in den Staub (vgl. Ber. r. 77, 2, wo er mit einem Athleten, der mit einem königlichen Prinzen ringt, verglichen wird, oder Ber. r. 77, 3, einem wilden Hunde, der einen gezähmten Löwen anfällt, Ber. r. 77, 3, mit Jemanden, der 5 Amulette trägt, das Verdienst seiner Vorfahren u. s. w.).

So wird denn der Sieg Jakobs an die Umwandlung seines Namens in Israel geknüpft, die hier insofern von der gleichen bei Abraham und Sarai unterschieden ist, dass bei letzteren der frühere Name überhaupt verschwindet, während hier der bisherige Name weiter gebraucht wird, nur dass Israel als vorzugsweiser Ehrenname erscheint, oder wie es die Alten bezeichnen, als Ikkar, Hauptname, während Jakob nur sein Beiname (taphel lo) bleibt. Und in der That gilt hier das alte Wort nomen et omen; in dem Namen liegt zugleich die Vollbedeutung seines weltgeschichtlichen Berufes, wie denn schon der Talm. (Berachoth 7) es andeutet: dischmâ garîm „der Name thut Alles!" — Nirgends aber tritt dieses lebendige Bewusstsein von der Bedeutung jenes numen patrium und seiner typischen Beziehung auf das gesammte Volk Israel schöner und ausdrucksvoller an den Tag, als in den häufigen, refrainartig wiederkehrenden Ausrufen im Midrasch: „Jisrael Sabba!" d. h daran erkennt man „Alt-Israel!", ähnlich wie man auch in England mit dem ganzen Stolz des nationalen Selbstbewusstseins von „Alt-England" zu sprechen pflegt.

Darum heisst es weiter, ganz im Sinne der nachmaligen Deutung dieses Kampfes: Und Jakob fragte: sage mir doch nun auch Deinen Namen? Jener aber sprach: was fragst Du mich nach meinem Namen, und segnete ihn daselbst. Dass er den Ort Penuël nennt, erklärt sich aus der Bedeutung, die auch schon auf dem Standpunkte der altsemitischen Naturreligion, wie wir oben gesehen, jener obersten Lichtgottheit beigelegt wurde, die sich freilich erst mit der allmählichen Umdeutung im monotheistischen Sinne

zu höherer geistiger Auffassung verklärte. Darum durfte er denn hier gedeutet werden: „denn ich habe Gott geschauet von Angesicht zu Angesicht, und meine Seele ward gerettet d. h. blieb unversehrt.“

Aber obwohl ihm, wie es weiter heisst, im Anschluss an die frühere Umdeutung des Unterganges der Sonne bei seinem Auszuge, bei der nunmehrigen Rückkehr die Sonne aufging, als er an Pnuël (dem Ort dieser Sonnenwende) vorüberzog, heisst es dennoch: er aber hinkte an seiner Hüfte, die ihm der Engel beim Ringen mit ihm berührt oder verrenkt hatte. Und im Anschluss an dieses Hinken Jakobs: „Deshalb essen die Kinder Israel die Spannader, die an jener Hüftpfanne sitzt, nicht bis auf diesen Tag, weil er ihn an dem Hüftgelenk getroffen hatte, an der Spannader.“

Es giebt wohl kaum eine Stelle der gesammten heil. Schrift, die soviel Dunkles und Räthselhaftes darbietet, als diese. Wie sehr man sich auch bemüht hat, den Sinn jenes Hinkens bildlich zu deuten, als eine, in leiblicher d. h. materieller, oder in geistiger d. h. sittlich-religiöser Beziehung Israel aus seinem langen nächtlichen Ringen erwachsene Schwäche und Gelähmtheit, so unzulänglich musste sich solche Erklärung erweisen in Anbetracht des, unmittelbar darauf erwähnten uralten Israelitenbrauches, die Spannader nicht zu essen. Wie konnte eine, den Sinn so buchstäblich nehmende Sitte entstehen, wenn von Anfang an unter diesem Ringen sowohl, wie auch dem Hinken Jakobs nur ein geistiger Kampf und ein bildlich gemeintes Hinken verstanden worden wäre? Hier konnte weder die gläubige Auslegung, die Alles im spiritualistischen Sinne auffasst, noch auch die ungläubige, die überall nur die flachste, alltäglichste Wirklichkeit sieht, einen befriedigenden Ausweg zeigen. Oder sollten wir wirklich meinen, dass Jakob in Folge eines inneren geistigen Seelenkampfes leibhaftig hinkend geworden? und was nützte dann das Nichtessen jenes Hüftnervs? Oder sollten wir mit Josephus an-

nehmen, dass Jakob in jener Nacht nur ein φάντασμα gesehen, sagen wir nur ein Gespenst, denn seine Ansicht von Vision scheint nicht viel weiter zu reichen; nennt er doch auch die Engel, die Jakob begegneten, nur φαντάσματα, es seien Gebilde seiner erregten Phantasie gewesen, die ihm freilich eine grosse und frohe Botschaft überbrachten, ebenso wie jenes einzelne, mit dem er während der Nacht rang, und zwar so lebhaft, dass er am anderen Morgen noch einen Schmerz an der Breitseite seiner Hüfte fühlte, und deshalb sich des Genusses dieses Hüftnervs enthielt, woher es auch uns, wie er meint, zu essen verboten. Hier wird sowenig auf einen causalen Zusammenhang reflectirt, wie bei dem Vertreter des jüngsten Rationalismus, der diese alte crux interpretum auf die leichteste Weise zu lösen sucht. Wir meinen G. A. Wislicenus, der in s. „Bibel" für „denkende Leser" p. 129 also schreibt: Wohl erst ein späterer geistloser Zusatz ist die Bemerkung, dass um jenes Hinkens willen die Israeliten die Sehne am Hüftgelenk nicht ässen — umso mehr als später anzusehen, da das Gesetz noch nichts davon weiss, sondern erst der Talmud das Verbot bringt. [Hat Wislicenus die Stelle im Josephus nicht gekannt? hätte er gar den Schluss von Mischna Chulin. Abschn. 8 gekannt, er würde solchen Einwand nicht gemacht haben].

Versuchen wir es nun, das scheinbar Nichtzusammenzureimende unserer jetzigen biblischen Erzählung vom Standpunkt und nach Vorgang unserer bisherigen Deutung der Jakobssage in Kürze zu erklären.

Wir erinnern zunächst an die mythologische Bedeutung, die Jacob, entsprechend dem Palämon d. h. dem, durch Vereinigung der Feuer- und Wasserkraft als zeugende Potenz vorgestellten Sonnengott, innerhalb der semitischen Naturreligion zukam. Schon in dieser Eigenschaft erscheint er in seinen Schöpfungen, nach dem Vorbilde des Schilfes als wilder Sumpfzeugung, nicht bloss als νόθος und ἀπάτωρ, sondern auch ausdrücklich als schwach an seinen Füssen,

wie Hephaestos *κυλλοποδίων*, (cf. Max Müller, der an das *Ἥφαιστος χωλεύει* „Hephästos hinkt“, erinnert und den griech. Namen aus dem vedischen Yavishtha abzuleiten sucht). — In derselben Weise wird auch das junge Sonnenkind, Harpocrates, mit schwachen, oder lahmen Füssen vorgestellt. Das Hinken weist auf die tellurische Zeugung hin, oder doch auf uneheliche Abstammung, wie wir dieses an den Bnè Barsilai kennen lernen werden, die von den Töchtern des Gileaditen Barsilai, den wir bereits als identisch mit dem hinkenden Vulkan, oder Hephästos (besonders auf Lemnos verehrt — s. Philoktet mit seinem schlimmen Fusse) nachgewiesen, abstammen und die ihre legitime Herkunft nicht nachweisen konnten (Nehem. 7, 63).

Ganz dasselbe wird nun aber auch von Herakles selbst berichtet. Nach Pausan. 3, 9. 7 und 15, 3. 20, 5 wird Herakles *im Kampfe mit Hippokoon gleichfalls an der Hüfte*, was wohl euphemistisch in phallischem Sinne zu verstehen ist, verwundet. Ein spartanischer Tempel soll von Herakles zu Ehren des Aeskulap erbaut sein, als letzterer ihn von einer Wunde an der *Κοτύλη* (Hüftpfanne) geheilt, und dieser danach Kotyleus benannt sein. Ebenso soll Herakles, wie wir schon erwähnt, mit Jupiter selber in der Palästra zu Olympia gekämpft haben, und als er ihn nicht überwinden konnte, dieser sich ihm gleichfalls zu erkennen gegeben haben (cf. Nonnus Dionys. X, 376 u. Schol. Lycophr. 662). Ja die Sage von der Hüftpfanne *Κοτύλη* im Heraklesmythos muss schon in die älteste Zeit hinaufreichen, wie es denn Il. 5, 305 schon heisst: *τῷ βάλεν Αἰνείαο κατ' ἰσχίον ἔνθά τε μηρὸς ἰσχίῳ ἐνστρέφεται· κοτύλην δέ τέ μιν καλέουσιν.* So hiess die Spitze des Idagebirges in Troas selber *Κότυλος;* auch auf Euboea gab es ein *Κοτύλαιον ὄρος;* über das *Κοτίλιον* in der Nähe von Phigalia und Bassä s. Curtius Peloponnes I, 322 ff. Der griech. Name scheint selbst erst dem semit. Kes'el „Lende, Oberschenkel, Hüfte“ entlehnt zu sein, wie namentlich daraus hervorgeht, dass jede Höhlung, aus der ein sprudelnder

Quell hervorgeht, die als ein Ausfluss der, die ganze Schöpfung durchrieselnden Sonnenkraft erschien, als eine Κοτύλη betrachtet wurde, und wie wir bei Simson's Eselskinnbacken, Onugnathos, sehen werden, als ein Mörser, Machtesch, vorgestellt ward, dessen Keule oder Stössel eins der bekanntesten Attribute des orientalischen Sonnengottes bildet, das er als Waffe in seinen Händen führt (vgl. Raoul Rochette in s. Mémoire l'Hercule l. l.).

Wir werden uns daher nicht wundern, wenn neben dem mythischen Zuge des Ringens, der in einen symbolischen nächtlichen Kampf Jakobs mit dem Engel umgewandelt ist, auch der vom Hinken in unserer Sagenerzählung wieder hervortritt und demselben, was eben das Charakteristische ist, eine religiöse Bedeutung beigelegt wird. Diese wird nun allerdings in einem Gebrauch gefunden, der nicht weiter motivirt wird, der im alten Hebräervolke selbst, wie eine unverstandene Hieroglyphe aus der Vorzeit in die Gegenwart hineinragte, deren Schlüssel nicht zugleich gegeben wird. Aber es fehlt nicht an Andeutungen, dass auch hier sowohl der ursprüngliche Sinn des Mythos, als auch die nachmalige Uebertragung auf das Gebiet des Nationalen und Sittlichen, nicht ganz vergessen worden. Gehen wir diesen Spuren, soweit es noch möglich ist, nach. Schon die LXX übersetzen die Spannader, das „Gid hanasche" mit τὸ νεῦρον ὃ ἐνάρκησε d. h. dem Nerv, der erschlaffte, der seine Spannkraft verlor, und in dieser allgemeinen Auffassung folgen ihnen d. Targ. Onkelos, Gidda denaschja i. e. nervus, qui emarcuit, s. n. contractionis, was mit der Auffassung derer übereinstimmt, die den Sinn der Stelle im wörtlichen, rein physischen Sinne von nascha, schwach werden, oder nachlassen, verstaucht werden, verstehen. So Raschi, der Jer. 51, 30 dazu citirt, Aben Esra, der sogar jede andere mythologisch-symbolische Deutung, wie die der, kabbalistischen Mystik für Unsinn erklärt. Aber es fehlt auch nicht an solchen, die von Anfang an den Sinn dieser Stelle im Lichte einer uralten Symbolik erklärten, so dass das Hinken euphe-

mistisch die, dem Jakob trotz seines Sieges gebliebene Schwäche oder doch die Gefahr bezeichnete, vermöge deren er den geschlechtlichen Versuchungen ausgesetzt blieb, so dass sich Israel den Genuss jenes Körpertheiles wegen der thierischen Seite des Geschlechtslebens, die der Sünde offen stehe, aus eigener religiöser Scheu versagt habe. In diesem Sinne fassen es nicht bloss die alten Uebersetzer, so der Syrer, der es mit Gidda degenesia, membrum generationis, der Arabs, der es durch m. muliebre wiedergiebt, sondern auch die gesammte mystisch-kabbalistische Auslegung, der selbst schon der Apostel Paulus nach 2. Korinth. 12, 7, wo er von dem *σκόλοψ τῇ σαρκί* spricht, sich zuzuneigen scheint, ausdrücklich aber und bestimmter noch die zahlreichen Deutungen, wie wir sie im Sohar und in dem kabbalist. Jalkut Renbeni meist in so bizarren und grotesken Vorstellungen verzeichnet finden. Hiernach wird dieser „Geist Esau's" mit dem Bösen selber, dem biblischen Satan, identificirt und die „Schlange im Paradiese" (nachasch hakadmoni), oder „Samaël" (d. i. wohl ursprünglich die linke Seite, das Prinzip des sinnlich Weiblichen), auch wohl Jezer hará „der sündhafte Trieb", oder „Ruach hatum'ah" „Geist der Unreinheit", der dort vor Allem seinen Sitz habe, genannt.

Wir haben schon oben darauf hingewiesen, dass die Vorstellung von der Schlange, die dem Weibe die Frucht vom Baume der Erkenntniss gab, schon von den Alten im Sinne der geschlechtlichen Einigung gedeutet wurde, wie denn selbst das Hinken (Zaloa) von der Radix Zela, die „Rippe", aus der das Weib geschaffen, nach dieser Neigung zur linken Seite hin benannt wird und in der alten semitischen Mythologie eine weitreichende Bedeutung hatte, wie z. B. 2. Sam. 21, 12 beweist, wo erzählt wird, dass in „Zela" im Grabe seines Vaters Kisch, Saul's und Jonathan's Gebeine beerdigt worden, eine dunkle Stelle, auf deren Bedeutung wir in unserer Untersuchung über Saul zurückkommen.

So wurde denn jenem Zuge vom Hinken des, aus der Nacht geborenen Sonnengottes, der sich auf dem Boden der Naturreligion auf eine gewisse Stufe niederer, wilder Zeugung bezog, auch vom Standpunkte des Monotheismus die ethische Bedeutung abgewonnen, der sich in jenem Hinweis auf den religiösen Abscheu im Volke Israel ausgedrückt findet, wonach sie jenen Theil des thierischen Körpers nicht essen mochten, der zwar als geheiligtes Organ der Zeugung von der Religion am Manne selbst geweihet, aber *gleichwohl als focus mali* (vgl. Livius 39, 15) betrachtet und schon von den Kirchenvätern mit Recht die janua diaboli und das *ἁμάρτημα τῆς φύσεως* genannt ward. Auch die althebräische Anschauung hat in dem Geschlechtsleben von jeher die Achillesferse des Bösen, wenigstens dem *Ursprung und der Möglichkeit nach, gefunden. Das Wort* nachasch „Schlange" selbst ist auf eine Radix zurückzuführen, die mit nascha, nusch, das schwach, weibisch sein, vergessen und zugleich sich lang hinziehen, kriechen wie die Schlange, bedeutet, aufs engste verwandt ist. Es lässt sich dies an den mythologisch *interessanten Vorstellungen*, die mit nachasch in Verbindung gesetzt werden, noch deutlich nachweisen. Nach mystischen Vorstellungen hat die Schlange ihren Sitz in dem os pubis, „hanachasch schochen bajerech" (s. Jalk. Reubeni, Par. Tol'doth, ebenso Erubin 29b); sie befindet sich im *Blüthenkelch* (gibh'ol) der Zwiebel, (s. Aruch), die als erotisches Symbol auch der Isis heilig war u. s. w. Sie wird schon in der Geschichte vom Sündenfall als die Verführerin betrachtet, und es ist schon mehrfach erwähnt, dass die Alten die Frucht vom Baum der Erkenntniss auf den Act der Zeugung deuteten, in welchem Sinne jada geradezu gebraucht wird, Gen. 4, 2. So ward denn auch Jakob, der in vieler Beziehung die Bedeutung eines Adam d. h. des Normalmenschen, wie ihn sich der Israelit vorstellte, annahm, (s. oben p. 399), in der Sage so dargestellt, dass sein Sieg über den Dämon

der Finsterniss überhaupt den Sinn erhielt, dass Jeder ihn sich täglich, wie Jakob, selber durch Bekämpfung der Sünde an dem „fons mali“ von Neuem erobern müsse. Dass in der nachmaligen mythischen Vorstellung dieses personificirte böse Prinzip selbst als hinkender Teufel vorgestellt wurde, gehört nur als Beweis dafür an diese Stelle, wie leicht derartige volksthümliche Vorstellungen in der Phantasie des grossen Haufens von Einem auf den Anderen übertragen werden.

Der Ringkampf Jakobs mit dem Engel bildete den eigentlichen Höhepunkt seiner Geschichte, denn er enthält den Grund, der ihm seinen bedeutungsvollen Namen eintrug. Was hierauf über ihn noch erzählt wird, bildet nur die Ausläufe der Sage.

Jakob, heisst es, hebt seine Augen auf — und siehe, da kommt Esau mit seinen 400 Mann daher gezogen. Jener stellt sein Lager auf, Lea's Kinder und Mägde voran, am Ende Rahel und deren Lieblinge. Jakob, heisst es ausdrücklich, zieht nun vor ihnen her. Es wird dieser Zug väterlicher Liebe, muthiger Todesverachtung von dem Midrasch ganz besonders betont (s. Ber. r. l. l.), aber auch in einer besonderen Legende, die sich unter der Aufschrift „Preis der Vaterliebe“ in d. Sammlung „Beth-hamidrasch“, v. A. Jellineck. Bd. V. No. 10 abgedruckt findet, gefeiert. Es wird dabei von Joab erzählt, dass er in einer angestellten Probe den Satz, dass des Vaters Liebe doch noch die, der Mutter übertreffe, sich glänzend bewähren sah. Als Grund dafür, warum diese Probe gerade Joab beigelegt wird, führt Jellinek die Ansicht seines Freundes, Prof. Lazarus, an, der da meint: Joab bedeute „Gott ist Vater“; die väterliche Liebe werde wohl tendenziös, gegenüber der Hervorhebung der Liebe der Mutter Gottes im Marienkult der katholischen Kirche, hier so stark betont. Wir können dieser Ansicht nicht beistimmen, weil im Wesen Joabs, der soviel sagt, wie „vaterlos“, oder „der nur seine Mutter kennt“ (wie wir

in der Geschichte desselben später nachweisen werden) — hinreichender Grund lag, gerade ihn die überwiegende Vaterliebe erkennen zu lassen.

Es folgt hierauf die freundliche Begegnung der Brüder. Einen Anklang an die alte Bedeutung bietet Jakobs Wort zu Esau: „denn deshalb sehe ich zu Dir auf, wie man in das Antlitz eines Gottes schauet“, ähnlich, wie es von Abraham heisst: „einem Fürsten Gottes bist Du bei uns gleichgeachtet.“ Esau zieht wieder heim, Jakob lässt sich in Suckoth (Hütten) nieder, kommt wohlbehalten nach Sichem, kauft dort, wie Abraham, für Geld sich an und errichtet einen Altar, dem er selbst den etwas sonderbaren Namen giebt: „El Elohe Jisrael“ (s. oben pag. 399).

Die Episode mit Dina, sowie die Sagen von der Geburt der Kinder Jakobs werden wir besser in einer besonderen Untersuchung über die „Geschichte der Stämme“ betrachten, an die sich dann auch erst unsere Untersuchung über den Ursprung und die Bedeutung der „Josephssage“ anschliessen soll. —

Erst diese wird uns den Weg zu einem richtigeren Verständniss der „Mosaischen Zeiten“ bahnen. —

Indem wir noch einmal auf das Leben der drei Stammväter zurückblicken, haben wir als Resultat unserer Untersuchung zu constatiren: wir haben in Abraham, Isaak und Jakob nicht geschichtliche, persönliche Wesen kennen gelernt, denen wegen ihrer ausgezeichneten Frömmigkeit Offenbarungen Gottes zu Theil wurden. Nicht Abraham ist der bewundernswerthe Geist gewesen, dem, wie Max Müller und mit ihm eine Anzahl tüchtiger gediegener Gelehrten meint, zuerst das grosse Geheimniss des Monotheismus sich erschlossen, dem es vermöge seines, eben nur ihm eigenen Glaubens wäre offenbart worden; nicht Israel ist der erhabene Held Gottes, der einem ganzen Volke seinen Weg vorgezeichnet.

Aber auch nicht als blosse Gebilde der Phantasie und rein dichterischer Erfindung konnten wir jene plastischen Gestalten und wunderbaren Seelengemälde gelten lassen, ebensowenig wie als einfache Spiegelungen der eigenen Volkserlebnisse und Zustände, Reflexe der Volkssage und Dichtung. Wir erkannten in ihnen vielmehr die alten Sterne wieder, die am Himmel der asiatischen Glaubenswelt von jeher geleuchtet, die zwar erblichen und in ihrem neuen Lichte uns so fremdartig erschienen, die aber gleichwohl die deutlich erkennbaren Etappen bezeichnen, die den menschlichen Geist aus den Banden der Naturreligion sich langsam befreien und zur Erkenntniss des Einen allumfassenden Geistes sich entwickeln und heranreifen liessen. —

Eine alte jüdische Sage behauptet: „unser Erzvater Jakob sei gar nicht gestorben!" — Wir können ihr nicht bloss beistimmen, sondern sie noch überbietend dahin ergänzen: Er hat als Einzelwesen niemals existirt, aber eben darum wird und kann er auch in Einzelwesen niemals untergehen; — denn auch hier bewährt sich des Dichters Wort: „Was sich nie und nirgends hat begeben, das allein veraltet nie!" —

Berichtigungen.

Seite		Zeile		von		lies	statt:	
Seite	161	Zeile	4	von	oben	lies	statt:	elitet leitet.
„	166	„	18	„	„	„	„	1879 1729.
„	171	„	21	„	„	„	„	Wetzstein Wettstein.
„	172	„	23	„	„	„	„	Phlegeton Phlegraeus.
„	207	„	23	„	„	„	„	dem denn.
„	215	„	9	„	„	„	„	diesie diese.
„	236	„	2	„	„	„	„	zugeraunat zugeraunt.
„	249	„	2	„	unten	„	„	ene jene.
„	277	„	8	„	oben	„	„	Gabernatis Gubernatis.
„	288	„	5	„	unten	„	„	p. 203 p. 283.
„	302	„	12	„	„	„	„	kademische kadmeische.
„	307	„	9	„	oben	„	„	der Kuh die Kuh.
„	308	„	6	„	„	„	„	gewählich gewöhnlich.
„	399	„	15	„	„	„	„	letzterem ersterem.
„	399	„	6	„	unten	„	„	Kinderreihe Kinderreiche.

Gedruckt bei Julius Sittenfeld in Berlin W.